TRABAJO Y ALIENACION

CARLOS ASTRADA

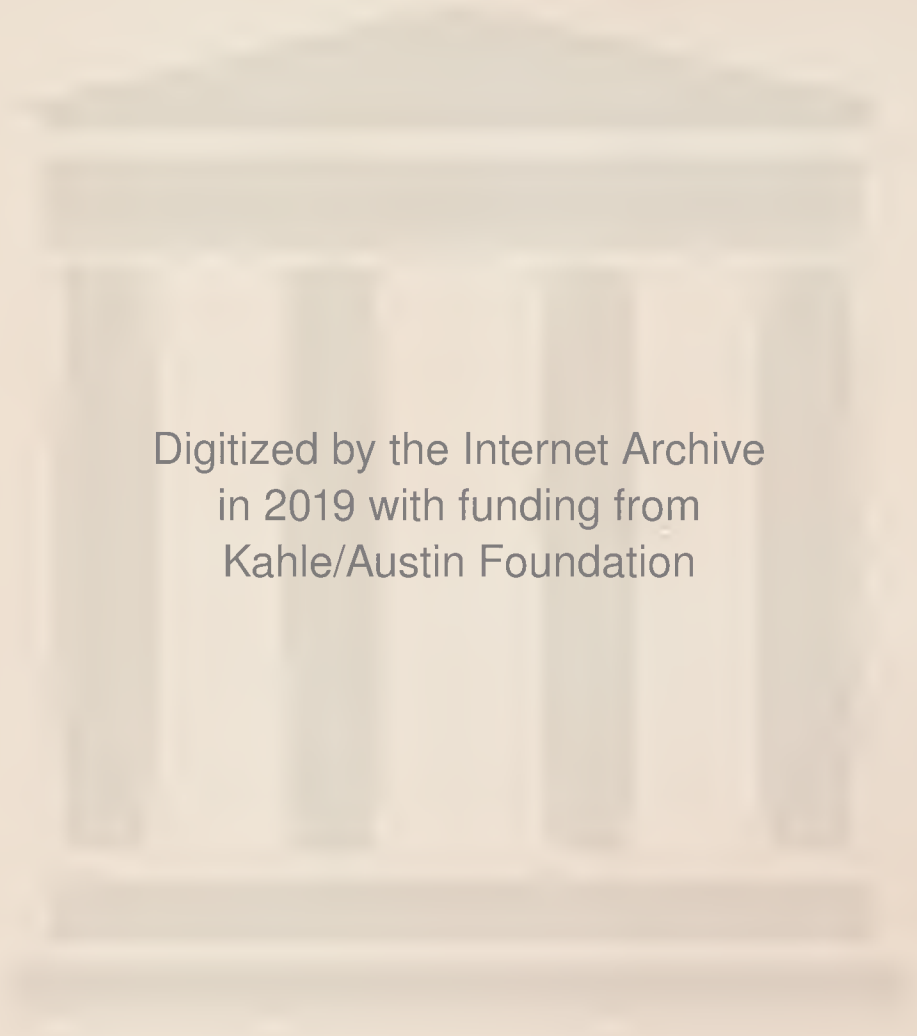
En este libro —esbozado como ensayo en oportunidad del ciento cincuenta aniversario de la aparición de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, y ahora revisado y considerablemente ampliado— el filósofo argentino Carlos Astrada desentraña el significado y alcance del problema del *trabajo* y de la *alienación* en sus grandes lineamientos históricos, y en particular con referencia directa a su enfoque inicial por Hegel y también a la valoración crítica que llevó a cabo Marx de la concepción hegeliana de ambos fenómenos sociales básicos.

Innecesario es destacar el carácter apasionante y actualísimo de los dos temas apuntados, circunstancia que se ve subrayada —si cabe— por la personalidad del autor, que maneja con destreza un arsenal de conceptos muy elaborados, y que es, al mismo tiempo un pensador alertado por los grandes problemas, y sigue con aguda atención la marcha de las ideas contemporáneas. Su severa formación europea, sus trabajos anteriores tan bien acogidos por la crítica más exigente del Viejo Mundo y el público más inquieto y apto del Nuevo, son antecedentes necesarios para comprender esta limpia dilucidación y la penetración conceptual de Astrada.

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

FEB 17 1969



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/trabajoyalienaci0000astr

TRABAJO Y ALIENACION

EN LA "FENOMENOLOGIA" Y EN LOS "MANUSCRITOS"

OBRAS DEL AUTOR

El Juego Existencial, 1933.
Idealismo Fenomenológico y Metafísica Existencial, 1936.
La Ética Formal y los Valores, 1938.
El Juego Metafísico, 1942.
Temporalidad, 1943.
Ser, Humanismo, "Existencialismo", 1949.
Hegel y la Dialéctica, 1956.
El Marxismo y las Escatologías, 1957.
Humanismo y Dialéctica de la Libertad, 1960.
Nietzsche y la Crisis del Irracionalismo, 1961 (2ª *edición*).
La Doble Faz de la Dialéctica, 1962.
Existencialismo y Crisis de la Filosofía, 1963 (2ª *edición*).
Tierra y Figura, 1963.
Ensayos Filosóficos, 1963.
Dialéctica y Positivismo Lógico, 1964 (2ª *edición*).
El Mito Gaucho, 1964 (2ª *edición*).

CARLOS ASTRADA

TRABAJO Y ALIENACION

EN LA "FENOMENOLOGIA" Y EN LOS "MANUSCRITOS"

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

B 2929 .A8 1965

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDICIONES SIGLO VEINTE — Maza 177 — Buenos Aires
Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

112419

Antes de y durante el lapso de siete años dentro del cual se publicó este ensayo han visto la luz una serie de exposiciones de carácter polémico en torno al pensamiento de Marx, y concretamente sobre ciertos problemas agudos de su temática de fondo. Tales trabajos han enfocado principalmente el problema de la alienación, haciéndolo pivote de un intento de distorsión y adulteración de aspectos esenciales de la doctrina de Marx. Éste también es el caso sobre el modo en que se interpreta el método marxista, al que se lo diluye en el método idealista de Hegel, sobre la praxis revolucionaria y la teoría económica.

De esta serie de exposiciones e indagaciones hay que mencionar, entre otras, la de Jean Hyppolite (Etudes sur Marx et Hegel), *donde éste pretende operar una disyunción entre el período del "joven Marx" y el de "El Capital", interpretando éste exclusivamente a base de las ideas del primero. De ahí que él quiere comprender la obra fundamental de Marx a partir de la idea de alienación que, según él, habría tomado, sin modificarla, de Hegel y Feuerbach. En "El Capital" no se trata ya, sin duda, de* alienación *como en los "Manuscritos" y* Deutsche Ideologie, *sino*

del análisis a fondo de la base económica de la oposición de clases en la sociedad burguesa, y de la oposición en que están trabajo y capital. Estudio, cuyo tema fundamental es la esclavización del obrero, la deshumanización del hombre como consecuencia de tales contrastes. En este sentido, los tópicos de "Introducción a la Economía Política" y de "El Capital" son, entre otros fundamentales, el fenómeno de la "cosificación" (Verdinglichung) *y el "fetichismo de la mercancía".*

Otro trabajo que apunta al mismo propósito de distorsionar el pensamiento de Marx es el de Erich Fromm Marx's Concept of Man *(en segunda edición de la traducción castellana, 1964), en el que, como en el de Hyppolite y el del neoescolástico Calvez, se amputa toda la doctrina revolucionaria de Marx, a quien Fromm presenta como un socialista-ético y un humanitario preocupado únicamente del hombre genérico, sin nexo alguno con la subjetividad. Superar en éste la alienación moral sería lo que esencialmente se ha propuesto Marx.*

Como dejamos ya apuntado, el método dialéctico materialista de Marx ha sido objeto de reinterpretaciones y críticas, las que tratan de diluirlo en el método dialéctico idealista hegeliano o de identificarlo con éste. Aparte del libro de E. Weil (Hegel et l'etat), *según el cual todas las ideas que en Marx articulan su teoría de la praxis estarían ya en Hegel, tenemos la obra de Hook,* From Hegel to Marx, *que trata de*

demostrar la misma tesis. Hook comienza por afirmar, sin el menor reparo crítico de las diferencias existentes: "El influjo de Hegel sobre Marx es doble, metodológico y doctrinario".[1] *Aquí aparece todo Marx subsumido en Hegel. En cuanto al método dialéctico marxista, estaría éste, según Hook, enteramente calcado, mediante "metáforas", sobre el método idealista hegeliano. Escribe Hook: "Me parece, de cualquier modo, que si la dialéctica de Marx ha quedado como un misterio para todos sus críticos, su causa ha sido que ellos no han sabido adónde mirar para develarlo. Tomaron sus metáforas, planeando en torno del método de Hegel y demasiado literalmente".*[2] *Que los críticos antimarxistas no vieron el significado de la dialéctica de Marx es asunto de ellos y de su acuidad de visión; pero tan eran "metáforas" los elementos estructurales del método de Marx con relación al de Hegel, que aquél es la inversión completa hacia la totalidad real de un proceso que hasta hoy discurre conforme a la prognosis marxista.*

Marx, en el postfacio a la segunda edición de "El Capital", nos dice —señalando la diferencia del método aplicado por él con relación al de Hegel— que "la mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel de ninguna manera impide que él haya expuesto, el primero, sus formas universales de movimiento

1 *From Hegel to Marx - Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, p. 16, The University of Michigan, 1962.

2 Op. cit., p. 60-61.

de modo consciente y amplio. En Hegel la dialéctica está al revés. Se tiene que invertirla para descubrir su meollo racional en la envoltura mística" (Das Kapital, *p. 11, Kröner Verlag*). *En la dialéctica hegeliana, como se ve, se trata, para Marx, de lo formal y no del contenido, la materia* (der Stoff), *de que están henchidas las formas. Pero, además de esta taxativa determinación del carácter de la dialéctica materialista, Marx también destaca, en carta a Kugelmann, que en cuanto a lo formal —alude a la dinámica de su estructura triádica procesal— "la dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo* después *de la supresión de su forma mística, y esto justamente diferencia mi método".*[3] *Y en una referencia crítica respecto al señor Dühring, contenida en la misma carta, Marx dice: "Él (Dühring) sabe bien que mi método de desarrollo* no *es el hegeliano, porque yo soy materialista, Hegel es idealista".*[4]

En este ensayo sobre "Trabajo y Alienación en Marx y Hegel", nos ceñimos a ambos problemas, ateniéndonos estrictamente a los textos originales de estos dos pensadores y al lugar que aquéllos tienen en sus respectivas doctrinas. En lo que toca a Marx, exponemos e interpretamos su posición dentro de la continuidad del desarrollo de su pensamiento. Vale

3/4 Karl Marx, *Briefe an Kugelmann*, Nº 19, p. 57, Dietz Verlag, Berlín 1952.

decir que tenemos en cuenta el conjunto de su doctrina, y lo hacemos sin propósito ortodoxo alguno, pues estamos al margen de toda militancia partidista. Hemos distinguido siempre entre el marxismo doctrinario, acotándolo estrictamente en su significado y alcance, y el marxismo político y también el institucional, los que pueden ofrecer un mayor o menor grado de aproximación a la doctrina filosófico-económica de Marx. Las citas de los "Manuscritos de 1844" son de la edición alemana que consignamos al pie de página, confrontadas con el texto incluido en Marx-Engels,* Kleine Oekonomische Schriften *(sin la "Crítica de la dialéctica de Hegel y su filosofía en general") y con la traducción francesa de Emile Bottigelli,* Manuscrits de 1844 *(Editions Sociales, París, 1962), de acuerdo con el texto de MEGA de 1932, el que ofrece errores de lectura del manuscrito original, rectificados parcialmente en* Kleine... Schriften *(1955), más la serie de correcciones que consigna Bottigelli en su traducción, comunicadas a él en 1961 por el* Marxismus-Leninismus Institut *de Moscú.*

Aparece esta segunda edición también integrada con un postfacio, en el que se aborda, en relación intrínseca con el tema central, la necesaria confronta-

* Véase acerca de esta distinción nuestro libro *La Doble Faz de la Dialéctica*, ps. 63-64.

ción de las concepciones humanistas modernas y antropofilosóficas contemporáneas con el humanismo marxista y su teoría de la alienación, señalando las perspectivas y la resonancia de esta problemática en la situación histórica del presente.

Buenos Aires, febrero de 1965.

INTRODUCCIÓN

Se ha dicho, con razón, que la *Fenomenología del Espíritu* es una de las obras más difíciles de toda la literatura filosófica. Podemos agregar que, también es una de las más densas y ricas del pensamiento moderno.

La *Fenomenología* contiene tan sólo en germen el sistema hegeliano del idealismo absoluto. En este sentido se la puede considerar, con palabras de Marx, como "el verdadero lugar de origen y el secreto de la filosofía hegeliana".[1]

En el anuncio que él mismo hace de su obra el 25 de octubre de 1847 en la Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, Hegel define el carácter de la *Fenomenología del Espíritu*, señalando el fin que en ésta se propone, con estas palabras: "Ella aprehende en sí las distintas formas *(Gestalten)* del espíritu como estaciones del camino a través del cual él llega a ser puro saber o espíritu absoluto. De ahí que en las secciones principales de esta ciencia, las que a su vez se dividen

1 *National Oekonomie und Philosophie*, p. 237. Verlag Kiepenheuer, Köln (Texto de los "Manuscritos" de 1844, que reproduce el de la *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe* [MEGA]. Bd. 3. 1932, del Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscú).

en varias otras, son consideradas, en sus diferentes formas, la autoconciencia, la razón observadora y operante, el espíritu mismo como espíritu moral, culto y ético, y finalmente como espíritu religioso. La riqueza de las manifestaciones del espíritu, que a la primera mirada se ofrece como caos, es ordenada científicamente, lo que las presenta conforme a su necesidad, orden en el que las formas imperfectas se disuelven y transmutan en formas superiores, las que son su más próxima verdad. Ellas encuentran la verdad última en primer lugar en la religión y después en la ciencia como resultado de la totalidad".

Según la certera interpretación de Marx, la *Fenomenología* es la ciencia que saca a luz filosóficamente los contenidos o momentos del proceso real reflejado por la autoconciencia, considerados por Hegel como fenómenos o manifestaciones de la autoconciencia y del espíritu. Así, por ejemplo, la alienación real del hombre, oculta en su íntima esencia, no es, para Hegel, más que la manifestación de la autoconciencia, identificada ésta con el ser humano real.

Si la *Fenomenología del Espíritu* se propone desentrañar aquella esencia oculta de la alienación real, como también la de otras estructuras efectivas cuya existencia se acusa en la autoconciencia e incide en el espíritu, entonces su justificación y validez filosófica como ciencia es obvia. Para el logro de tal objetivo sería necesario invertir la dirección de la tarea investigativa que le asignara Hegel. De ahí que la

función de la *Fenomenología del Espíritu,* aun en la finalidad que le fijó Hegel, no estaría agotada, en concepto de Marx. Prueba de esto son los fructíferos análisis que, partiendo de ella y en contraste crítico con su punto de vista idealista, ha realizado el último, enfocando "fenómenos" tan fundamentales como el *trabajo* y la *alienación.*

El propósito del presente ensayo es elucidar —en el ciento cincuenta aniversario de la aparición de *Phänomenologie des Geistes*— el significado que dichas manifestaciones y su estructura cobran en Hegel, y su valoración crítica por Marx.

C. A.

Alta Gracia, octubre de 1957.

I

LA "FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU"

Aunque toda filosofía es siempre filosofía de su tiempo, ciertas obras por su fuerza e inmanente prospección infieren dimensiones esenciales del devenir histórico y van, con su influjo, más allá de los límites temporales que acotan su génesis y su filiación doctrinaria, también selladas por el *Zeitgeist*. Suelen ser, precisamente, las obras en que alcanzan incisiva expresión los contenidos especulativos de una época determinada. Tal es el caso de *Phänomenologie des Geistes*, la obra genial de Hegel.

Lo que está más vivo del pensamiento de Hegel no es el aporte de una "lógica de la filosofía" y el concepto como "lógico, universal y concreto",[1] nociones que no implican más que recursos instrumentales del pensar filosófico; tampoco, desde luego, el sistema, intrínsecamente concluso, cuya ley suprema es la "razón", sino el nervio del mismo, la dialéctica que, allende lo heurístico y metodológico, es una perspectiva abierta sobre la estructura misma de lo real y la concreta vida del espíritu. Haber descubierto esta

[1] Croce, *Cio che é vivo e cio che é morto della filosofia di Hegel, in Saggio sullo Hegel...*, Bari, 1932.

perspectiva y funcionalizado su conocimiento filosófico es la hazaña de la *Fenomenología.*

Con acierto, nos dice Nicolai Hartmann que la primera obra maestra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu*, es su obra fundamental "porque su filosofía, considerada en su aporte más precioso, es una inmensa y única fenomenología de la lucha espiritual, del esfuerzo para crear, comprender, organizar".[2] La *Fenomenología* es nada menos que la empresa de indagar el proceso que cumple la conciencia hasta su más elevado estadio, donde justamente encontrará su punto de partida la tarea de la lógica especulativa y asistiremos al despliegue del sistema del idealismo absoluto. Hegel nos muestra las etapas, laboriosas y complejas, a través de las cuales el saber aparente lleva al saber real. La realización de este último tiene lugar en *Wissenschaft der Logik*; pero en la *Fenomenología* está ya el germen, el escorzo de todo el sistema.

Lo que está más vivo del pensamiento hegeliano, dijimos, es la dialéctica, la dialéctica como adentramiento y captación de la estructura de lo real, vale decir como experiencia. De aquí que el ya citado Hartmann, destacando el papel que juega la dialéctica en la *Fenomenología*, afirme que "la dialéctica es justamente la experiencia que la conciencia hace

[2] *Hegel et le probleme de la dialectique du reel, in Etudes sur Hegel* (Centenaire de la mort de Hegel), *Revue de mtaphysique et de morale*, París, 1931.

consigo misma".[3] Hegel ya había subrayado que el movimiento dialéctico que la conciencia practica en sí misma, tanto en su saber, como en su objeto, es lo que se llama experiencia, con lo que queda dicho que sólo se accede a lo real dialécticamente.

La *Phänomenologie des Geistes* contiene la más sutil y compleja riqueza de figuras (*Gestalten*) dialécticas. Lo que se explica por la gran proximidad a la concreta realidad histórica, a la vida, en que se mueve el pensamiento de la *Fenomenología*. La gran matriz de figuras dialécticas es la vida misma, tal como a ella la aprehende la conciencia. Es el hecho básico que explícitamente reconoce el mismo Hegel, cuando nos dice: "La simple sustancia de la vida es la escisión de ella misma en figuras (*Gestalten*) y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes".[4]

Entre estas figuras, resultantes de la intrínseca escisión de la vida como movimiento y proceso, las fundamentales, las que poseen más vitalidad son la de la "alienación", la de "amo y siervo" (dominación y servidumbre) en la que alumbra, con toda su riqueza la génesis histórica del trabajo, y la de la "conciencia infeliz". Podemos decir que la conciencia infeliz, o sea la conciencia escindida que busca su unidad, es una de las figuras nucleares que señorean la marcha

[3] *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* II Teil, *Hegel*, pág. 83, Berlín, 1929.

[4] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 144, Sämtliche Werke, II, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1932.

especulativa de la *Fenomenología* por cuanto ella nos presenta el problema de la libertad y nos pone sobre el rumbo de la respuesta que da al mismo el idealismo hegeliano.

Las figuras nocionales de conciencia infeliz, de alienación, etcétera, proporcionan los puntos de vista desde los cuales se puede encarar críticamente las distintas esferas del espíritu objetivo, como la sociedad civil, el Estado, y del espíritu absoluto: la religión, la filosofía misma.

Las certeras consideraciones acerca del mundo histórico y de la estructura y desenvolvimiento de la conciencia histórica, aportadas por la *Phänomenologie des Geistes*, han sido iluminadas en su génesis merced a la investigación sobre la historia de la evolución del pensamiento de Hegel, que, a partir de la valiosa contribución de Dilthey (*Die Jugendgeschichte Hegels*, IV Bd., Gesammelte Schriften, Berlín, 1921), ha seguido esclareciendo y ahondando las ideas del período juvenil de Hegel, indagación que se propone develar la historia del origen de la dialéctica hegeliana. En torno a esta etapa, antecedente inmediato de la *Fenomenología*, han ido surgiendo interpretaciones distintas y hasta opuestas. Así tenemos que Dilthey, como resultado de su estudio de aquel período de la vida del filósofo, relaciona íntimamente el desarrollo del pensamiento de Hegel con el romanticismo. En cambio, Georg Lukács, en su reciente obra *(Der Junge Hegel - Ueber die Beziehungen von Dialektik und*

Oeconomie, Zurich 1948) se vuelve con razón contra la imagen diltheyana de Hegel, pero, enfocándolo con cierta unilateralidad —pasa por alto los efectivos, aunque superados, fermentos románticos de su formación—, hace de él un puro racionalista, señalando preferentemente, en su filosofía, aquellos aspectos que permiten una explicación del proceso dialéctico de la economía.

El itinerario que traza el libro de Lukács es el que va de la dialéctica del espíritu a la dialéctica del proceso social. Quiere mostrar concreta e históricamente qué parte han tenido en la forma más alta de la filosofía burguesa, en la dialéctica idealista de Hegel, las contradicciones de la sociedad capitalista. No deja, sin duda, de ser un acierto de Lukács el llamar la atención acerca del hecho significativo que, para el interés del Hegel del período juvenil, no ha sido un dominio extraño el de los procesos sociales de su época. Ya Theodor L. Haering, en su obra, exhaustivamente documentada (en el concienzudo examen de los manuscritos de ese período), sobre la intención especulativa y el desarrollo cronológico del pensamiento de Hegel, nos dice que "si se examinan sus manuscritos póstumos, podemos notar, en la historia de la juventud de Hegel, no obstante la universalidad con que él ya se orienta en casi todos los dominios de la realidad, ciertamente desde el comienzo un interés enteramente especial por la peculiaridad del ser y del devenir en el dominio espiritual, sobre todo por la historia del es-

píritu y de la cultura de toda especie. Con preferencia considera en la época más temprana, ante todo, fenómenos del acaecer espiritual supra-individual: de las religiones, pueblos y Estados, del Derecho, *de la economía y la sociedad* y del arte. . . ".[5]

El influjo de la *Fenomenología* ha sido múltiple y fecundo en el dominio propiamente filosófico, en el de la lógica especulativa y en el de las ciencias del espíritu y de la cultura (históricas). Han arrancado de la *Fenomenología,* o la han tenido implícitamente en cuenta, casi todos los esfuerzos contemporáneos que se han propuesto una renovación de la dialéctica. E incluso cuando por motivos especulativos puros se ha llevado de preferencia el interés a la concepción hegeliana de la Lógica, también en este caso ha debido reconocerse que, para comprender el proceso dialéctico de la metafísica hegeliana, el antecedente imprescindible lo constituye la *Fenomenología.* Así, G. Gentile, al insistir en la necesidad de estudiar la *Lógica* de Hegel, afirma categóricamente que para ello "conviene retomar el estudio de la *Fenomenología,* sin la cual aquélla es una esfinge cuyo enigma no podrá jamás develarlo ningún Edipo".[6]

La permanente actualidad de los temas medulares

[5] *Hegel, sein Wollen und sein Werk-Eine chronologische Entwicklunsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. Einleitung,* págs. 5-6, I Bd. Leipzig, 1929 (II Bd. 1938). El subrayado de la cita es nuestro.

[6] *La Riforma della Dialettica Hegeliana,* pág. 77, Messina, 1923.

de *Phänomenologie des Geistes*, así como el interés que suscita el genial enfoque de los mismos, es índice elocuente de la vitalidad de la obra y de la prospección de su pensamiento.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel expone el fenómeno del espíritu, en lo principal, como fenómeno de conciencia. Hay un estado del espíritu en el que éste, como espíritu individual, está referido a un objeto; es lo que Hegel llama conciencia.

El movimiento dialéctico del espíritu, a través de su recorrido, se realiza por oposiciones, las que deben ser levantadas. A la oposición la autoconciencia la lleva en sí, y merced a ella ésta tiene que ser otra cosa, y, a la vez, sí misma. Cada autoconciencia ha de realizar esta doble situación. En virtud de tal contraste implícito, la conciencia es impulsada a un devenir. El camino que ella recorre hay que entenderlo como un proceso de la formación y realización configuradora —"movimiento de su configurar"—; serie de figuras que el alma atraviesa, recorre, así como estaciones que le son puestas por delante por la propia naturaleza productiva.

Tal como nos lo revela el trámite metódico que sigue Hegel, el movimiento configurador productivo constituye el contenido peculiar y relevante de *Phänomenologie des Geistes*. Así, por un lado nos enfrentamos a un movimiento y desarrollo de la conciencia; por otro a un nexo ontológico objetivo, con el que viene a compenetrarse, de modo cada vez más íntimo e in-

tensivo, el propio movimiento de la conciencia. Es precisamente por esta circunstancia que esta última cobra una significación substancial.

Como Hegel nos advierte, por el pensamiento el objeto se mueve en conceptos, que para él tienen el valor de un ser en sí distinto, el cual, desde el punto de vista de la inmediatez no es, para la conciencia, un ser absolutamente distinto de la conciencia misma. Lo representado, lo figurado, lo que el ente *(Seiende)* es como tal, tiene una forma de ser que difiere de la conciencia. Empero, un concepto es, a la vez, un ente, constituyendo esta diferencia, en tanto reside en él mismo, su contenido, el cual, por ser al mismo tiempo conocido, adquiere conciencia inmediata de su unidad con este ente determinado y distinto. Tal concepto es para mí inmediatamente mi concepto, mientras que en la representación la conciencia tiene en particular que recordar que aquélla es su representación. "En el pensar yo soy libre, porque yo no soy en otro, sino que simplemente permanezco en mí mismo, y el objeto, que para mí es la esencia, es, en inescindible unidad, mi ser-para-mí, y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo".[7]

Estamos aquí frente a una figura de la autoconciencia, cuya determinabilidad la hace conciencia pensante en general y cuyo objeto es la unidad inmediata del *ser en sí* y del *ser para mí.*

[7] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 159, Sämtliche Werke, II, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1932.

Esta libertad de la conciencia, en tanto surgió en la historia del espíritu como fenómeno consciente, ha encontrado su expresión doctrinaria en el estoicismo, que instaura como principio que la conciencia es esencia pensante y que algo es verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta frente a ello como esencia pensante. El estoicismo, como forma universal del espíritu del mundo, sólo ha podido darse en la época de un temor y una servidumbre universales. La esencia de la autoconciencia estoica, en su indiferencia hacia la existencia natural, es una esencia abstracta. De aquí que la libertad de la idea haga del puro pensamiento su verdad, verdad a la que, faltándole el cumplimiento, la realización que sólo puede dar la vida, es solo el concepto de la libertad, y no "la libertad viviente misma".

Este formalismo por que se traduce la conciencia estoica nos explica que ella deje sin respuesta la cuestión axial acerca del criterio de la verdad en general, o sea acerca del contenido del pensamiento libre. El estoicismo dictamina sobre lo que es verdadero y bueno aduciendo el pensamiento, sin contenido alguno, de la verdad y la bondad, o sea haciéndolas consistir a éstas en la racionalidad. Aquí nada se determina ni puede determinarse según el contenido.

Al determinarse como libertad abstracta, la conciencia pensante del estoicismo es sólo la incompleta negación del ser otro.

Retirada en sí misma del *estar* (Dasein), esta con-

ciencia no se realiza como negación absoluta de este último. Todo el contenido para ella está en el mero pensamiento, pero, además, a éste lo valora, a un tiempo, como pensamiento determinado y como la determinabilidad como tal.

El escepticismo, en cambio, viene a ser la realización de lo que en el estoicismo es sólo el concepto, puesto que él hace la experiencia efectiva de la libertad del pensamiento, libertad que es en sí lo negativo. Mientras en el estoicismo la autoconciencia se ha reflejado en la simple idea de sí misma, y de hecho, frente a esa reflexión, el *estar* (Desein) independiente o la determinabilidad permanente han caído fuera de la infinidad de tal idea, por el contrario, en el escepticismo están presentes a la conciencia la completa inesencialidad y dependencia de este ser otro. De este modo, la idea es el pensar que aniquila el ser en la multiplicidad de sus determinaciones. De aquí que el escepticismo realice efectivamente la negación del contenido, apareciendo la negatividad de la autoconciencia como algo del todo activo, negatividad que así deviene real.

Como consecuencia de esta operante negación, el escepticismo nos hace patente el movimiento dialéctico que entrañan la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. Este movimiento dialéctico, asido por el escepticismo, es un momento de la autoconciencia. Al efectivizar la libertad del pensamiento en el *estar* de la vida, el escepticismo se presenta como la contra-

dicción sin resolver de la autoconciencia, la que, para negar aquella libertad, se hunde en la confusión.

En este momento de la conciencia escéptica dialécticamente funcionalizado, tenemos prebosquejada la transición del escepticismo a la *conciencia infeliz.*

En síntesis, la conciencia individual es para sí misma la verdad. En el estoicismo, esto acontece porque ella considera sus ideas sobre el mundo como las únicas verdaderas y el mundo mismo en su consistencia peculiarmente verdadera desaparece, se esfuma detrás de ellas. Inversamente, en el escepticismo, la conciencia individual ve su libertad y omnipotencia en el hecho de que ella no adhiere efectivamente a ninguna verdad, sino que se mantiene libre de las verdades. De ambas posiciones, en implicación dialéctica, resulta la actitud de la conciencia infeliz. Ésta, como conciencia individual, se mantiene escindida en sí misma entre ambos puntos de vista, y en esto radica lo trágico de su situación. Aquí ella se sabe dividida, suspensa en la dualidad, entre su propio ser y otro mundo distinto de ella.

La conciencia infeliz se presenta como una figura de la conciencia individual subjetiva; la religión se relaciona ocasionalmente con esta figura, así como con otras. Tal figura tiene, en Hegel, una máxima generalidad y no expresa específica e integralmente el fenómeno religioso ni ninguna religión determinada. Si Hegel describe la conciencia infeliz apelando a términos y a contenidos vivenciales tomados de la expe-

riencia rcligiosa y concrctamente del cristianismo medieval es con el propósito de ejemplificar y también porque csta figura le permite indagar y reflejar un aspecto fundamental de la conciencia religiosa. Esto ha sido bien notado por Josiah Royce: "Considerada, por decirlo así, metafísicamente, implica una interpretación evidentemente individual de la relación del individuo con el universo. Lo que la conciencia infeliz busca, puede, pues, llamarse Dios. Podría también llamarse Paz o el yo ideal".[8]

Por las razones que acabamos de consignar no nos parece en lo fundamental acertada la interpretación de Jean Whal (en un libro, por lo demás, hermoso, de fino análisis y de sugestiva exégesis, sobre este aspecto esencial de la filosofía de Hegel), que centra la conciencia infeliz en el ámbito de la conciencia religiosa, dando por supuesto que tal como se presenta dicha figura, en la *Fenomenología*, abre una perspectiva necesaria para asignarle esa proyección. Así, nos dice, subrayando un pasaje de la Filosofía de la Religión, de Hegel: "...Al mismo tiempo que, por su desgracia, la conciencia individual deviene universal, simultáneamente lo universal deviene sujeto, pasando por las tres etapas del reino del Padre, del reino del Hijo y el reino del Espíritu, es decir de la generalidad, de la particularización y de la unidad final en el

[8] *El Idealismo Moderno*, págs. 216-217, traducción de Vicente P. Quintero, Buenos Aires, 1945.

sujeto que es el objeto. Pero la *Fenomenología* no debe ver las cosas desde este punto de vista noumenológico. Ella no puede más que *hacernos entrever su posibilidad, su necesidad*".[9]

Desde el punto de vista metafísico, la conciencia infeliz expresa la relación del individuo con el mundo y los conflictos, tensiones y desgarramientos que para la conciencia se originan de tal relación. Royce, en su interpretación de esta figura central de la *Fenomenología del Espíritu* escribe: "si la conciencia infeliz se da en una persona en una determinada fase, esa persona usará, por supuesto, la terminología de su fase. Pero considerada como una experiencia personal, la conciencia infeliz es una búsqueda de la tranquilidad, tranquilidad conquistada por la unión entre el individuo y su propio ideal, entre el yo inferior y el yo superior".[10]

Lo frecuente, lo testimoniado por la historia es que, en esta figura, el *Weltgeist* hegeliano "se busca a sí mismo a través de algún tipo aislado de devoción religiosa... Lo divino que busca es sólo el alivio feliz de sus penas que persigue a través de sus devociones. En suma, su religión es una fantasía de su conciencia interior, aunque sus relaciones sociales con alguna iglesia real pueden dar un significado más profundo

9 *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, págs. 192-93, París, 1929. El subrayado de la cita es nuestro.

10 El Idealismo Moderno, pág. 217.

al proceso que sólo él (el *Weltgeist*) puede reconocer".[11]

En resumen, la conciencia infeliz vislumbra su salvación, está a punto de alcanzarla para reposar en la confianza en sí misma, anhelada y buscada, pero sus dudas, sus propias ideas, su desazón interior le impiden acogersc a ella. Para poder aceptar su salvación necesita de un acto de voluntad, de una decisión, pero, siendo por definición conciencia infeliz, es incapaz de tal decisión, desde que ha transferido todo bien, toda seguridad a lo "inmutable", objeto de su búsqueda a través de la intrínseca desventura.

*

¿Qué es la *Fenomenología del Espíritu*? * Algunos intérpretes de la misma, restringiendo su marco, han querido ver en ella sólo una "antropología filosófica". El hecho es que a través de su amplio enfoque filosófico-histórico, tan rico de contenido, abarca pueblos, instituciones, Estados, como etapas de signifcación dominante en el proceso histórico, constituido por las diversas vicisitudes del linaje humano. Las *Gestalten* son figuras de la conciencia universal y de su correlativo conocimiento y valoración por parte del hombre.

[11] Op. cit., págs. 217-218.

* Véase *Valoración de la "Fenomenología del Espíritu"*, Volumen colectivo, Devenir, Buenos Aires, 1964.

Este conocimiento lo concibe Hegel como un decurso lógico.

El sujeto de tal conocimiento se va asimismo desarrollando, a través de este, integrándose. En este proceso el hombre en cada etapa de tal desarrollo e incrementación humana de su ser da testimonio de su propio avatar histórico-espiritual, y responde con un tipo de comportamiento en función de lo concreto de su propio ámbito, de las solicitaciones que recibe de su época y de la tarea cognoscitiva que ella implica para él. En definitiva, se trata para Hegel del autoconocimiento que la conciencia tiene que conquistar mediante su despleigue, en el que se va enriqueciendo y transformando. Así, sin proponérselo explícitamente tiende a integrarse en su propia y mudable estructura, que es la de una totalidad dialéctica en su devenir.

El problema que mueve al pensamiento de Hegel es precisamente el de la totalidad dialéctica en devenir, o sea, el de la experiencia enteramente conceptualizada. ("Lo real es (*debe* ser) racional, y lo racional real"). Esta es tanto el proceso en que transcurre el objeto, como el proceso en que va inmerso el sujeto cognoscente. En la noticia de la *Jenaer Allgenmeinen Literaturzeitung*, que hemos transcripto en la "Introducción" a la primera edición de este trabajo, se nos dice claramente que la riqueza de "manifestaciones del espíritu. . . encuentra la verdad última en la ciencia como resultado de la totalidad". La "ciencia", aquí, es, en el estadio en que acota su contorno, la

Fenomenología del Espíritu como fenomenología del decurso social-histórico, henchido de formas "imperfectas" que "se disuelven y transmutan en formas superiores". La meta a alcanzar por la *Fenomenología* es, en términos hegelianos, el saber absoluto. En éste se refleja el devenir de la totalidad. La idea de totalidad dialéctica fue intuitivamente anticipada por Heráclito. Para éste, la dialéctica es también una vía, un camino *(methodos)* hacia un devenir cósmico total. Justamente, Hegel ha destacado, en el capítulo que dedica a Heráclito en sus *Vorlesungen über die Geschischte der Philosophie,* que es precisamente en éste en quien aparece acabada la idea que encamina hacia la totalidad.

La *Fenomenología* en su objetivo manifiesto es la historia —y el título de la obra ya lo indica— de la aparición o manifestación de la conciencia, y de un despliegue de las épocas de formación de la conciencia sobre el camino que conduce al saber filosófico. También la *Fenomenología* expone —y Engels precisamente lo ha indicado— la evolución de la conciencia individual en sus diferentes grados de madurez, y que este desarrollo se muestra como abreviada reproducción de los estadios que la conciencia de la humanidad tiene que recorrer históricamente. La *Fenomenología* como ciencia es el verdadero saber del espíritu de sí mismo. De ahí que ella se proponga como remate el saber absoluto. Lo absoluto, del que se aspira a *saber,* no es ser, sino evolución y postura de las diferen-

cias y oposiciones que son las vallas a superar por el saber.

La *Fenomenología del Espíritu* puede, en algún aspecto, sugerir la posibilidad de un antropología filosófica idealista. Sabemos ya que, en Hegel, la sustancia deviene sujeto. Estamos ante la epifanía del *espíritu,* de su entrada como protagonista de todo el proceso histórico universal. La sustancia se ha subjetivizado como espíritu absoluto, pero el espíritu sapiente ya no es el hombre histórico y concreto porque este ha sido recogido, absorbido en el espíritu absoluto. Se opera así la deificación del espíritu absoluto, consecuencia del devenir humano *(Menschwerdung)* de la divinidad. Es que, para Hegel, "Dios ha muerto" y la sustancia ha devenido espíritu. De ahí que la *Fenomenología* no sea, en su intención, una antropología filosófica ya que ella no ha supuesto al hombre como hombre, sino sólo como espíritu autocognoscente.

Los criterios que podemos llamar antropofilosóficos, en la *Fenomenología* son sólo estaciones de tránsito hacia su meta. Así, las consideraciones sobre el hombre estoico, sobre el del escepticismo, y el de la conciencia infeliz, y sobre el siervo como el hombre que llega a ser autónomo sólo en la idea, en la conciencia, nos muestran la situación deficitaria de estos tipos de hombre, que no alcanzan a aprehender su propia esencia, que es un hacerse a sí misma a través del esfuerzo y las vicisitudes del proceso histórico. Que las ricas y profundas consideraciones de la *Fenomenolo-*

gía acerca dc la evolución de la conciencia hayan sido tenidas en cuenta por la filosofía contemporánea como incitación para sus enfoques antropofilosóficos, no arguye nada en favor de la tesis de que la *Fenomenología* es una entropología filosófica.

Los intentos contemporáneos, el de Heidegger y el de Sartre, moldeado este último sobre el del primero, pero con un sentido esencialista, que no altera la tradicional relación entre existencia y esencia, muy poco o nada positivo aportan a este respecto. El *homúnculo* de Heidegger, el hombre de la "angustia" solipsista, el desvalido pastorcillo de un ser mitologizado, y el *homunculillo* de Sartre, el hombre tramposo de la "mala fe", flotan sin nexo efectivo con las circunstancias históricas del presente.

Al hombre, en su universalidad, así como en su concreción histórico-epocal no se lo puede apresar —respondiendo a la pregunta ¿qué es?— en un juicio positivo de determinación (definición). El hombre actual, por ejemplo, entraña una multiplicidad de posibilidades, muchas fallidas con relación al pasado inmediato, pero otras con apertura hacia el futuro.

Además, el hombre —alienado secularmente de su esencia— no *es*, sino que es un eterno llegar a ser humano. Aquellas concepciones antropofilosóficas del presente,* así como otras con cierta vigencia, son tram-

* Véase el postfacio de este trabajo, *Humanismo y Alienación.*

pas puestas contra las proteicas posibilidades de su esencia, nociones que interceptan el *desideratum* hacia el hombre total, el constante devenir del hombre hacia su totalidad, siempre inconclusa en virtud de la estructura histórica que le es inherente.

II

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DEL TRABAJO Y LA CRÍTICA DE MARX

En el capítulo IV, sección A, de la *Fenomenología* "Autonomía y Dependencia de la Autoconciencia", Hegel aborda el problema del trabajo, bajo el título de "Señorío y Servidumbre". Se trata de la conciencia del amo que, para afirmar su independencia, hace de la conciencia del siervo, sojuzgado por él, una conciencia servil y servicial, instaurando, con su victoria y dominación sobre otro hombre, la relación dialéctica de señorío y servidumbre, esto es, de amo y siervo.

Ante todo, dejemos establecido que Hegel toma la idea de trabajo tal como ella se desarrolla, se realiza y llega a consolidarse en la conciencia burguesa. Encara el trabajo como actividad humana originaria de un proceso histórico y como rendimiento. Al trabajo como resorte de una dinámica histórica y como rendimiento le asigna un valor positivo. No es un castigo —como se lo considera desde un punto de vista religioso— sino una actividad constructiva en la vida individual y social y, por lo tanto, un momento positivo en la evolución del mundo histórico. El trabajo no responde a un plan divino, sino que representa la posición del hombre vuelta hacia el mundo secular y el

proceso dialéctico de su historia. Como rendimiento (y utilidad) es la transformación de una materia (de un objeto) dado, y como hecho de un devenir histórico a través de sus etapas o momentos dialécticos es origen de relaciones interhumanas. La primera noción es oriunda de la economía política y también de las ciencias naturales; la segunda —como momento fundamental— lo es de la concepción y afirmación burguesa de la vida y del mundo.

El concepto de trabajo —dejando de lado la cuestión de su génesis, bastante borrosa y compleja— no se agota en su acepción ni se lo puede traducir sin residuo por la actividad económica humana. Hay que integrar su significado con sus implícitos elementos psicológicos, históricos y el origen filológico de la palabra que lo expresa.

En este último aspecto es ya sugerente que la etimología de la palabra "trabajo", en muchas lenguas, asigne a éste un carácter negativo. Es sabido que la valoración positiva del trabajo recién comienza en la edad moderna, y es Hegel quien le da carta de ciudadanía en la instancia filosófica. La ascendencia etimológica del *trabajar* castellano como la del *travailler* francés y del *travagliare* italiano es el vocablo latino *tripaliare*, del sustantivo *trepalium*, un artilugio de tortura formado por tres palos, al que se ataba a los condenados (gladiadores del circo romano y esclavos) para infligirles castigo. De donde, trabajar significaba estar sometido a tortura. Esto es un índice de la infra-

valoración del trabajo, que se documenta en la literatura medieval de los primeros siglos (y hasta en los refranes de los idiomas neolatinos), en la que aflora esa génesis lingüística de "trabajo". La valoración positiva se abre paso, como ya lo hemos anotado, en la modernidad europea.

Acerca de los orígenes del trabajo mucho se ha escrito. En el llamado estado arcádico de la sociedad humana, el hombre parece que no trabajaba. Dedicábase a satisfacer otras inclinaciones que reputaba para él más interesantes y de acuerdo a su situación vital, como quizá el juego o más sencillamente *il dolce far niente*. El trabajo asume diferente carácter y alcance, en consonancia con impulsos humanos primarios, en los *Naturvölker*, pueblos primitivos, que los que cobraría en los *Kulturvölker*, pueblos advenidos al estado de cultura. Según Heinrich Schurtz, "el trabajo para los pueblos cultos es una necesidad, así como para los pueblos primitivos él es tranquilidad ensoñadora".[1] Se llama trabajo, como sintetiza Schurtz, toda actividad que directa o indirectamente sirve a fines económicos. "Pero, así como en apariencia son tan simples y claros los conceptos del mundo cultural, si tratamos de investigar su desarrollo, cuanto más lejos hacia atrás avanzamos, tanto más extrañamente se desfiguran y distorsionan hasta que nosotros nos equivocamos acerca de su esencia; de igual modo aparece el

[1] *Urgeschichte der Kultur*, p. 77, Leipzig, 1900.

trabajo en sus comienzos primitivos como una cosa híbrida, maravillosa y vinculada con prácticas que en más altos estadios de la evolución se enfrentan a él casi como su contraste".[2] Esta cosa híbrida entre trabajo y lo que aparece como su opuesto es el juego y la danza.

Las valiosas investigaciones de Karl Bücher sobre el origen de la economía de los pueblos y el papel del ritmo en el proceso del trabajo incipiente (Die *Entstehung der Volkswirtschaft* y *Arbeit und Rhytmus*) han puesto de manifesto que no hay duda que durante incalculables períodos de tiempo el hombre ha vivido sin trabajar. Con todo, empero, para hallar el origen del trabajo hay que remontarse a los pueblos primitivos. En sus comienzos, el trabajo se presenta en las formas del juego. Mediante su transformación en una especie de juego rítmico, la fatiga espiritual producida por el trabajo es atenuada de modo tal que espíritus no ejercitados pueden ejecutar trabajos. La esencia del ritmo del trabajo ha sido magníficamente descripta por Bücher. Del ritmo y la danza ha surgido, sin duda, uno de los estadios del trabajo, dando lugar después a las "canciones del trabajo" y asimismo a las "danzas del trabajo". De ahí que justificadamente los etnógrafos las determinan y clasifican como tales. El trabajo, según Bücher, no ha nacido del apremio por satisfacer necesidades inmediatas de la vida, sino de

[2] Op. cit., p. 215.

móviles o impulsos que están más allá del imperativo dc la necesidad, tales como el juego y la danza.

Tras la valoración positiva del trabajo, del cual hasta los análisis de Marx quedaron ocultos sus rasgos negativos, se presenta una variante fundamcntal acerca del mismo. Los avances de la técnica, la *automación* y la cibernología van acompañados por una valoración que comienza a ser negativa, en el sentido del imperativo humano de liberar cada vez más al obrero de trabajos penosos y a la vez de reducir la duración de la jornada de trabajo. Pero csto último está en función de un factor de importancia fundamental, que es la libertad del hombrc que trabaja, problema planteado por Marx * al hilo de la relación dialéctica de las categorías de necesidad y libertad.

Con las conquistas de la "automation" y la cibernética en todos los dominios del trabajo, la relación del hombre con la máquina se ha modificado esencialmente en el aspecto cuantitativo y, en consecuencia, también cualitativo. Ya ni cabe hablar de taylorismo ni de stajanovismo; el primero fue una pesadilla para el obrero, y el stajanovismo no representó el último estadio del proceso de racionalización del trabajo, iniciado en la sociedad capitalista en su etapa de industrialización; pero al último se le antepuso, desde el punto de vista psicológico y moral, signo humano positivo.

*

* Véase págs. 74-75 de este ensayo y apéndice I del mismo.

Hegel destaca y valora el lado positivo del trabajo. La relación de amo y siervo, que él analiza, y tal como la toma, tuvo históricamente vigencia en la época de la decadencia del Imperio romano. El señor —explica Hegel— se relaciona mediatamente con la cosa, el objeto que apetece y requiere elaboración, a través del siervo; el siervo, en tanto que autoconciencia en general, también se relaciona con la cosa negativamente, y (dialécticamente) la suprime y a la vez la conserva. Pero al mismo tiempo, para él ella es independiente, y con negarla no puede llegar a aniquilarla completamente; por consiguiente, él sólo puede elaborarla,[3] o sea transformarla mediante su trabajo. Merced a tal mediación, al contrario de lo que le acontece al siervo, el señor llega a la inmediata relación con la cosa por el goce de ésta, o sea por la mera negación de la misma. El apetito solo no logra esto a causa de la independencia de la cosa —el objeto apetecido que requiere elaboración—; pero el señor, por haber introducido al siervo entre la cosa y sí mismo, se fusiona, se mancomuna con la dependencia de la cosa y simplemente la goza; "pero el lado de la independencia (de la cosa) lo abandona al siervo, el que elabora",[4] la transforma por el trabajo. Hegel relaciona dialécticamente la conciencia independiente (la del señor) y la conciencia servil

[3] *Phänomenologies des Geistes*, pág. 146, Meiner Leipzig, ed. Hoffmeister.

[4] Op. cit., pág. 147.

(la del siervo). Esta relación supone —como lo ha explicado previamente— una primera experiencia por la cual son asentadas una pura autoconciencia y una conciencia que no es simplemente para sí, sino para otro, o sea, como conciencia que se presenta en la forma de la cosidad. Son los momentos que —supuesta la unidad inescindida de la conciencia— aparecen como formas opuestas de la conciencia. Una es la conciencia independiente, para la cual la esencia es el ser para sí; la otra, la dependiente, para la cual lo esencial es la vida y el ser para otro. Respecto al movimiento de la conciencia independiente y de la conciencia servil dentro de la unidad del proceso dialéctico, y a la inversión que ambas experimentan, Hegel nos dice: "La verdad de la conciencia independiente es... la *conciencia servil.* Ésta aparece, por cierto, primeramente *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como mostró el señorío que su esencia es lo inverso de lo que él quiere ser, igualmente la servidumbre en su cumplimiento llega a ser asimismo lo contrario de lo que ella es directamente; ella, como conciencia en sí *reprimida*, penetrará en sí misma y se convertirá en verdadera independencia".[5]

En una página en que el trabajo alumbra con vívida luz la formación y desarrollo del mundo histórico de las inter-relaciones humanas, Hegel nos mues-

[5] Op. cit., págs. 147-148.

tra magistralmente el lado positivo del mismo, su fuerza y valor antropógenos. En la raíz de la relación humana con el mundo de la naturaleza y con el ámbito histórico, en los que el hombre se encuentra situado, está la acción, con la que, a su vez, se inicia el proceso de génesis de las relaciones interhumanas. Más aún, en ella encontramos la génesis de lo humano mismo.

La conciencia servil adviene a sí misma a través del trabajo. En el mismo momento que corresponde al apetito en la conciencia del señor, a la conciencia servil pareció haberle tocado el lado de la relación inesencial con la cosa, conservando ésta en ello su independencia. "El apetito se ha reservado la pura negación del objeto y de este modo el puro sentimiento de sí. Pero la satisfacción es por esto mismo sólo un diluirse, pues le falta a ella el lado objetivo o el subsistir. El trabajo, en cambio, es apetito frenado, desaparecer contenido, o sea, que el trabajo da forma. La relación negativa con el objeto llega a ser la forma del mismo, es lo que permanece porque, precisamente, para el que trabaja, el objeto posee independencia. Este medio negativo o hacer formador es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, la que ahora en el trabajo sale fuera de sí en el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega, pues, así, a la intuición del ser independiente *como intuición de sí misma*".[6]

[6] Op. cit., págs. 148-149.

Como vemos, Hegel nos hace *asistir a la génesis* de la autoconciencia por el trabajo, de la singularidad de la conciencia servil, que advicne a su autonomía en relación con el mundo objetivo en que ella está situada, que es un mundo histórico de relaciones humanas.

Pero, en definitiva, como principio filosóficamente fundamental y generador de estructuras históricas, Hegel entiende el trabajo, en cuanto es trabajo humano, como un momento del *trabajo* del espíritu absoluto. Éste es, como nos dice en la *Fenomenología,* el verdadero "maestro de obras *(Werkmeister)* que, con su hacer se produce a sí mismo, hacer u operar que no ha captado aún la idea de sí, pues él "es un trabajar de la misma especie del instinto, como el de las abejas que construyen sus alvéolos".[7] En relación con el *verdadero* trabajo del espíritu absoluto, el hombre, para Hegel, es tan sólo un momento, esto es, el lugar en que el espíritu llega al saber de sí mismo. Es decir, que el trabajo humano no es más que el lugar y momento en que el espíritu absoluto adquiere conciencia de su trabajo como proceso indefinido de su autodesarrollo. Para Marx, en cambio, el trabajo es el *trabajo del hombre* y su resultado va a ser el hombre mismo, cuya tarea es instaurar, mediante una praxis social, un orden del cual él es el único respon-

[7] Op. cit., pág. 486.

sable y en el cual él se reencuentre con su propia humanidad.

Hegel, al tratar el problema del trabajo, no atendió al proceso de la objetivación de lo subjetivo en el esfuerzo del hombre hacia sus exteriorizaciones en el trabajo, en el producto de éste. El pensar y el esfuerzo del hombre no proporcionan, por cierto, una información directa acerca de ello, por cuanto los influjos externos sobre el individuo obran manifiestamente desde supuestos que modifican tales influjos y efectos. Hay que atender, pues, al proceso de objetivación de lo ideal, desde que la ideología y convicciones del hombre no son manifestaciones materiales y sólo pueden ser aprehendidas indirectamente a través de sus materializaciones. Estudiar y analizar éstos es, a diferencia de Hegel, lo que hizo Marx.

En conexión con las cuestiones suscitadas en el terreno de la ciencia de la naturaleza y de la praxis humana por el problema de la teleología, Hegel también abordó el problema del trabajo en sus lecciones de 1805-1806, recogidas en su *Realphilosophie* (I), del período de Jena. Dilucida el uso finalista de la herramienta con la que el hombre trabaja. En su explicación dialéctica del trabajo nos muestra precisamente cómo en la herramienta y su empleo se expresa un principio universal, socialmente más elevado. Es la etapa a que se encamina el trabajo en función de la organización industrial y económica,

con su correspondiente forma de interrelaciones y de sociedad.

*

Marx, en la parte de los "Manuscritos Económico-filosóficos" dedicada al trabajo alienado, hace la crítica exhaustiva de la concepción hegeliana del trabajo. Hegel sólo ve el lado positivo del trabajo.

La conciencia servil o, concretamente, el siervo adviene en teoría a su autonomía por el trabajo. El proceso dialéctico, como proceso de la oposición de amo y siervo, va a tener por resultado la autonomía que conquista el último mediante el trabajo y la independencia del objeto de éste. Pero este avatar, fundado en la antinomia de señorío y servidumbre, tiene, para Hegel, por escenario la conciencia. El obrero suprime dialécticamente el carácter de mercancía que tiene su trabajo, pero sólo en el conocimiento que adquiere de él y de su propia situación. Por haber visto claramente esto, Marx va a destacar el lado negativo del trabajo. Empieza por comprobar el hecho fundamental de que el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, hace frente a él como un *ser extraño*, como un poder independiente del productor. "El producto del trabajo —escribe— es el trabajo que se ha fijado en un objeto, se ha tornado positivo; él es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía como la desrealización del obre-

ro, la objetivación como *pérdida* y *servidumbre del objeto*, la apropiación como alienación, como desposeimiento".[8] El resutlado de esta situación es que el obrero pone su vida en el objeto, esto es, en el trabajo, que ha devenido algo positivo, que se ha fijado en las relaciones en que el mismo consiste; pero este objeto, que es el producto de su esfuerzo, no le pertenece más a él, sino que el obrero pertenece al objeto. De ahí que "su trabajo no sólo llega a ser un objeto, una existencia *externa*, sino que él existe fuera, independientemente del obrero y extraño a éste, deviniendo una potencia autónoma frente al mismo, de modo que la vida que el obrero ha otorgado al objeto se presenta ante él como enemiga y extraña".[9] De donde el trabajo en el cual el hombre se ha alienado no le pertenece a él, sino a otro hombre. Aún más, de este modo la actividad del obrero no es una actividad que en su resultado le es propia, puesto que ella pertenece a otro e implica la pérdida de sí misma.

El hombre —como explica Marx— es un ser específico, no sólo en cuanto él transforma teórica y prácticamente en su objeto a su especie y a la de las restantes cosas, sino también comportándose con relación a sí mismo como un ser universal y por lo tanto libre. La vida de la especie consiste físicamente en que el hombre, así como el animal, vive de la naturaleza inorgánica, pero el hombre es tanto más universal que

[8] *National Oekonomie und philosophie*, pág. 142, ad. cit.
[9] Op. cit. pág. 143.

el animal cuanto más universal es el dominio de la naturaleza inorgánica de la cual él vive. Y así como el trabajo alienado enajena para el hombre en primer lugar la naturaleza, y, en segundo, lo enajena a sí mismo de su propia función activa, igualmente aquél enajena la especie para el hombre. El trabajo alienado transforma para éste la vida de la especie en medio de la vida individual. "Pero —destaca Marx— la vida productiva es la vida de la especie, es la vida productiva de la vida. En el modo de la actividad vital reside todo el carácter de una *species*, su carácter específico, y la libre actividad es el carácter específico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio vital".[10]

Ahondando en las características del trabajo alienado, poniendo al descubierto lo negativo del mismo, Marx ha visto en él la causa de la alienación del hombre frente al hombre, y con respecto a su propia esencia humana. En la medida en que el trabajo alienado rebaja a un simple medio la libre activida del hombre, él trueca la vida específica de éste en un medio de su existencia física. De modo que el trabajo en tal condición no sólo enajena al hombre de su propio cuerpo, sino también de su ser espiritual, de su ser humano. "Una consecuencia inmediata de que el hombre está alienado del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser específico —escribe Marx—

[10] Op. cit., pág. 149.

es la *alienación del hombre con respecto al hombre.* Si el hombre está frente a sí mismo, también está frente a él otro hombre. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, eso vale también de la relación del hombre con otro hombre como igualmente con el trabajo de otro hombre".[11] Afirmar que para el hombre su ser está alienado significa "que un hombre para otro hombre, como cada uno de ellos con relación al ser humano, está alienado".[12] Es que, como explica Marx, toda autoalienación del hombre de sí mismo y de la naturaleza se manifiesta en la situación que él y la naturaleza instauran con otros hombres diferentes de él.

*

Marx señala la función productiva y transformadora del trabajo con relación al mundo objetivo y a la naturaleza. En cuanto reconoce la inminente finalidad práctica del trabajo, va a poner de manifiesto —lo que tiene relevantes consecuencias— que la efectiva relación histórica de la naturaleza con el hombre es la industria. En la adaptación de la naturaleza orgánica a las necesidades de la especie humana así como en la creación práctica de un objetivo, el hombre demuestra que es un ser específico consciente, esto es, un ser que se comporta con relación a la es-

[11] Op. cit., pág. 151.
[12] Op. iit., págs. 151-152.

pecie como a su propio ser, o sea, que exhibe su comportamiento con relación a sí mismo como ser específico. Tal comportamiento tiene lugar por medio del trabajo, de la producción. Y es en este aspecto fundamental de la producción desde el punto de vista de la especie que Marx ha destacado la diferencia entre la actividad productiva del animal y la del hombre. Al problema del nexo del trabajo y la producción con la teleología, es decir, con la fundamentación de la finalidad como una categoría práctica, Marx lo plantea ya en los "Manuscritos" de 1844, para después verlo en toda su dimensión, dándole adecuada respuesta en la Introducción a la *Crítica de la Economía Política* y en *El Capital*. En los primeros, nos dice, "ciertamente, también produce el animal. Él se construye su nido, viviendas, como las abejas, castores, hormigas. Sólo que él produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; aquél produce solamente bajo el dominio de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce libre de la necesidad física... El animal produce sólo según la medida y la necesidad de la *species* a la que él pertenece, mientras el hombre sabe producir según la medida de toda especie, y en todas partes sabe aplicar la medida inherente al objeto; el hombre produce, por lo tanto, también conforme a las leyes de la belleza".[13] Es que sólo el hombre, como agente de

[13] Op. cit., pág. 150.

una *poiesis* que lo trasciende, con relación a sus urgencias vitales, pragmáticas, es artista y es poeta.

La consideración del problema de la teleología bajo una nueva *luz por parte* del idealismo clásico alemán, particularmente en Kant, facilitó, sin duda, su tratamiento en el plano dialéctico en que lo planteó Hegel, aunque el punto de vista en que éste se sitúa está lejos de tener una relación directa con el adoptado por Kant.

El racionalismo leibniz-wolffiano enlazó la idea clásica de las causas finales, para las cuales el universo responde a un plan, a una inteligencia suprema, encontrando en un Dios creador y ordenador el agente de la finalidad. La ciencia natural influida por el racionalismo filosófico del siglo XVIII, proyectó, sin el menor reparo crítico, la idea de fin a la naturaleza y sus productos. Esta concepción de la teleología —término forjado por Wolff— fue enérgicamente impugnado por los más destacados filósofos modernos, desde Spinoza hasta Kant. El primero, sin desconocer el papel que en la actividad humana juega la postulación de fines, ve en éstos una mera apariencia subjetiva y, ateniéndose a la incuestionable primacía de la causalidad, no repara en que la idea de fin puede funcionalizarse en otra forma en la actividad del hombre; que la postura de fin puede tener un lugar específicamente justificado dentro de la conexión causal. Kant, a su vez, al abordar la "crítica del Juicio teleológico" (en *Kritik der Urteilskraft*, paráf. 75)

sólo va a aceptar la idea de finalidad como un principio regulativo de la razón.

Hasta el siglo XVIII, la ciencia de la naturaleza giró en torno a aquella ingenua y superficial concepción de la finalidad, atribuyéndola a la naturaleza y sus productos. Con sobrada razón Engels ha ironizado el finalismo preconizado por la misma. A este respecto escribe: "La suprema idea universal a que se elevó esta ciencia natural fue la de la finalidad de las organizaciones de la naturaleza, la chata teleología wolffiana, según la cual los gatos fueron creados para comerse las ratas, las ratas para ser comidas por los gatos, y la total naturaleza, para mostrar la sabiduría del creador. Alcanzó la filosofía de entonces el más alto honor al no dejarse desconcertar por la posición estrecha del simultáneo conocimiento de la naturaleza, de modo que ella —desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses— persistió en explicar el mundo por sí mismo y dejó a la ciencia natural del futuro la justificación en detalle".[14]

Entre los pensadores del idealismo alemán, sólo Hegel planteó —en oposición a Kant— el problema de la teleología en su verdadera dimensión. En *Glauben und Wissen* mostró la insuficiencia de la vieja teleología, subrayando lo que de común con ésta tiene la filosofía fichteana. Hegel vio perfectamente que aquella teleología al referir la naturaleza, en lo in-

[14] *Dialektik der Natur*, pág. 486, Marx Engels Gesamtausgabe, Moskau 1935.

dividual, a fines, hace de modo que cada uno de éstos sea asentado en función de otro, y así indefinidamente. Él, en cambio, en cuanto desarrolla en forma concreta y lúcida la dialéctica inherente al trabajo humano, supera la oposición, la antítesis entre teleología y causalidad, poniendo de manifiesto el lugar que con derecho corresponde, dentro del total nexo causal, y sin detrimento de éste, a la consciente postura humana de fines. La característica peculiar de esta última —y esto es lo que después verá Marx con toda claridad— consiste en que la representación de fines, de objetivos, existe con anterioridad al comienzo de funcionalización del proceso de todo trabajo.

En sus lecciones de 1805-1806, Hegel explica que la herramienta —instrumento de trabajo— es un medio más excelente que la finalidad del apetito, que es meramente individual. Pero la herramienta no posee la actividad en sí misma; es una cosa inerte, ella no vuelve sobre sí misma; tenemos que manejarla, trabajar con ella. Aquí interviene el deseo y la finalidad perseguida. La propia actividad del deseo no está aún en la cosa; pero puede poner en la herramienta actividad propia, y así ella sirve a la tendencia finalista del deseo o apetito. Al poner una actividad propia en la herramienta, hacemos de ella algo independiente. Y es por este trámite cómo el hombre, mediante los conjuntos instrumentales de la industria, pone a su servicio las fuerzas y elementos de la naturaleza. De este modo la postura de finalidad se in-

serta dentro del total nexo causal sin destruirlo o menoscabarlo.

Corresponderá a Marx plantear en su efectiva significación y alcance el problema de la teleología y aportar la verdadera solución del mismo, concibiendo la finalidad, vinculada al trabajo humano, como una categoría de carácter eminentemente práctico. Al enfocar el trabajo desde este punto de vista, como actividad humana, en cuanto el trabajo representa la relación entre el hombre y la naturaleza, escribe: "Suponemos el trabajo en una forma en la que él pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones semejantes a las del tejedor, y la abeja por la construcción de sus alvéolos de cera avergonzaría a más de un arquitecto. Pero lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que él construye el alvéolo en su cabeza antes de construirlo en la cera. Al fin del proceso del trabajo surge un resultado que ya al comienzo del mismo estaba en la *representación del obrero*, es decir, que ya existía idealmente. No es sólo que éste opera un cambio de forma de la materia prima; él *realiza* en ésta al mismo tiempo su *finalidad*, que él *conoce* y determina como ley el modo de su obrar, y a la cual tiene que subordinar su voluntad".[15]

Pero Marx había dado ya, en la *Crítica de la Economía Política*, una proyección más amplia a esta

[15] *El Capital*, tomo I, vol. I, pág. 200. Fondo de lo Económico, México (l cita la hemos vertido directamente del original alemán).

idea de la finalidad, esclarecida por él, aplicándola al dominio práctico de la total actividad económica del hombre. En la "Introducción Preliminar", nos dice al respecto: "El consumo engendra la producción, en cuanto crea la necesidad de una nueva producción, que es su supuesto. El consumo crea el impulso para la producción; crea también el objeto, el que como finalidad es activo de modo determinante en la producción. Si es claro que la producción presenta externamente el objeto del consumo, resulta de esto igualmente claro que el consumo pone idealmente el objeto de la producción, como imagen interna, como necesidad, como impulso y como finalidad. Crea el objeto de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no existe producción... La producción crea los materiales para el consumo como objeto interno, como finalidad de la producción... La producción no es sólo inmediatamente consumo, ni el consumo inmediatamente producción. Además, la producción no es sino medio para el consumo y éste finalidad para la producción, es decir, que producción y consumo se proveen entre sí su objeto; la producción, el objeto externo del consumo, éste el objeto idealmente representado para la producción... La producción no sólo provee materiales a la necesidad; provee también una necesidad a los materiales... La necesidad del objeto que experimenta el consumo ha sido creada por la representación del objeto. El objeto de arte, y análogamente cualquier otro producto,

crea un público sensible al arte y apto para juzgar la belleza de modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino un sujeto para el objeto". Como vemos, Marx nos ha dado la solución del problema de la teleología, determinando el verdadero alcance de la categoría de la finalidad, y ello en conexión con la dialéctica del trabajo.

III

LA ALIENACIÓN SEGÚN MARX

Tanto el sector neoescolástico como el de la crítica burguesa del marxismo se han apoderado de los "Manuscritos Económico-filosóficos" para distorsionar y falsificar el pensamiento de Marx, precisamente en torno al problema de la alienación. A ésta tratan de interpretarla exclusivamente desde el punto de vista moral, atribuyendo al autor de *El Capital* un inofensivo socialismo ético bastante alejado de la praxis revolucionaria preconizada por Marx, de su doctrina económica y de su acción política. Tal es el caso de Calvez, Fromm, Hyppolite, etc.

De lo explicado por Marx acerca de este problema, se desprende que la alienación es una categoría histórica, un fenómeno social en el que se reflejan, sobre la base de la propiedad capitalista, las relaciones políticas e ideológicas existentes; relaciones operantes como poderes extraños que, en lugar de ser dominados por el hombre, a éste lo dominan y sofocan en su humanidad esencial. La alienación tiene un múltiple carácter, y no se reduce solamente, como pretenden todos aquellos críticos, a lo moral, a lo espiritual en el hombre. Esta índole de la alienación, efectiva en diferentes instancias, tiene su principal fundamento

en la existencia de la propiedad capitalista. Esto es lo que afirma Marx, precisamente en los "Manuscritos": "La *propiedad privada* surge mediante el análisis del concepto del trabajo desposeído, es decir, del *hombre desposeído*, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre alienado. Hemos obtenido, sin duda, el concepto del trabajo alienado (de *la vida alienada*) de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero se muestra en el análisis de este concepto que si la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo alienado, ella es más bien una consecuencia del mismo, así como también los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión mental de los hombres. Más tarde se convierte esta relación en efecto recíproco".[1]

Marx no sólo desecha la interpretación religiosa idealista hegeliana de la alienación, sino que en oposición también a Feuerbach afirma que la alienación religiosa no es el fundamento de la alienación en otras instancias, sino algo derivado. En carta a A. Ruge, de 1942, se expresa así categóricamente a este respecto: "La religión, en sí sin contenido, no vive del cielo, sino de la tierra, y, con la disolución de la realidad invertida de la cual ella es su teoría, se derrumba por sí misma". Y en su Introducción *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosopie*, escribe: "Es en pri-

[1] Marx-Engels, *Kleine Oekonomische Schriften-Manuskripte* (Die *entfremdete Arbeit*), p. 108-109, Dietz Verlag, Berlín, 1955.

mer lugar, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, después que ha sido desenmascarada la *forma santa* de la autoalienación humana, desenmascarar la autoalienación en sus formas profanas. La crítica del cielo se convierte con esto en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*".[2]

*

Ya hemos señalado que Marx ve el lado negativo del trabajo en la alienación humana, fenómeno que él analiza y pone al descubierto en su aspecto fundamental. Lo que escapó a Hegel en su dialéctica del trabajo es la realidad en la que Marx hunde el escalpelo de su crítica. Así comprueba que, en la forma en que el trabajo se ha socializado en virtud de la actividad industrial, "el *trabajo* es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la alienación".[3] Pero la autoalienación del hombre en el mundo realmente práctico puede sólo manifestarse mediante la relación práctica con otros hombres. El modo en que se opera la alienación, según Marx, es propiamente un medio práctico. "Por medio del trabajo alienado instaura el hombre, por lo tanto, no sólo su relación con el objeto y el acto de la producción como con hombres

[2] *Die Frühschriften*, págs. 208-209, Kröner Verlag.
[3] *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 217, ed. cit.

extraños y para él enemigos; él engendra también la relación en que están otros hombres con su producción y su producto, y asimismo la relación en que él está con respecto a estos otros hombres".[4] De ahí que la alienación del hombre y generalmente cualquier relación que el hombre instaura consigo mismo se expresa siempre por la relación en que él está con otros hombres. Y en este punto se impone la doble pregunta que formula Marx: "Si el producto del trabajo es para mí extraño y se me presenta como una potencia extraña, ¿a quién pertenece él, entonces?; si mi actividad no me pertenece y es una actividad extraña y forzada, ¿a quién pertenece ella, entonces?... ¿A los dioses? Por cierto, en los primeros tiempos, aparece la producción principal, como, por ejemplo, la construcción de los templos, etc., en Egipto, la India, México, tanto al servicio de los dioses como también el producto pertenece a los dioses. Pero los dioses solos no han sido jamás los amos del trabajo. Tampoco la naturaleza..." [5] La conclusión marxista fluye de la pregunta misma, dando lugar a una nueva y decisiva interrogación: A otro ser que el propio. ¿Y quién es este ser? Marx nos da la respuesta: Ni los dioses, ni la naturaleza, pues "cuanto más el prodigio de los dioses llega a ser superfluo mediante el prodigio de la industria, el hombre debía renunciar en obsequio

[4] Op. cit., pág. 154.
[5] Op. cit., pág. 152.

de estas potencias a la alegría en la producción y al goce del producto. El ser extraño a quien pertenece el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo y para cuyo goce está el producto del trabajo, no puede ser sino sólo el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero y es una potencia extraña a él, por lo tanto esto es sólo posible a causa de que él pertenece a *otro hombre fuera del obrero*... Ni los dioses, ni la naturaleza, sólo el hombre mismo puede ser esta potencia extraña sobre el hombre".[6] Aquí está la causa directa del trabajo alienado, del aspecto negativo del trabajo. El trabajo alienado resulta del hecho de que la relación del obrero con el trabajo engendra la relación del capitalista con este último. "Por consiguiente, la propiedad privada es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo".[7] Marx nos muestra, pues, que del análisis del trabajo alienado, es decir, del hombre alienado, surge como originaria de esta situación la propiedad privada. De la relación del trabajo alienado con la propiedad privada se deduce, a su vez, que "la emancipación de la sociedad de la propiedad privada... se expresa en la forma política de la emancipación del obrero".[8]

[6] Op. cit., pág. 153.
[7] Op. cit., pág. 154.
[8] Op. cit., pág. 156.

¿Qué entiende Marx por "emancipación del obrero"? Ante todo, esta expresión se refiere directamente al problema de la liberación del hombre, implica el supuesto fundamental de que el reino de la libertad se abre para el hombre sólo allí donde el trabajo humano deja de ser una imposición de la constricción externa de la necesidad y también de una externa finalidad que subyuguen al hombre y lo infra-humanicen. Por otra parte, está involucrada en ella la concepción hegeliana de la conciliación de necesidad y libertad, válida también para Marx. Éste ha sido explícito y categórico respecto a aquel supuesto y a esta conciliación. Así, sobre este problema escribe en *El Capital*: "El reino de la libertad comienza de hecho sólo allí donde el trabajo, que está determinado por la necesidad y finalidad externa, cesa; este reino reside, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la esfera de la producción propiamente material. Así como el salvaje tiene que luchar para satisfacer sus necesidades, para mantener su vida y reproducirse, lo mismo tiene que hacerlo el hombre civilizado, y él tiene que luchar en todas las formas de sociedad y en todos los posibles modos de producción. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían también las necesidades; pero al mismo tiempo se amplían las fuerzas productivas que a ellas satisfacen. La libertad en este dominio sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racional-

mente su intercambio de materias con la naturaleza, lo coloquen bajo un control comunitario, en lugar de ser dominado por él como por una potencia ciega, y ejecutar este intercambio con el mínimo gasto de fuerzas y bajo las condiciones más adecuadas y dignas de su naturaleza humana. Pero tal dominio queda siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas —las que valen como un fin en sí—, el verdadero reino de la libertad, el que empero sólo se puede edificar sobre el reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada de trabajo es su condición fundamental".[9]

Notemos que Marx pone claramente de manifiesto los principios y condiciones básicas de lo que él concibe como emancipación del obrero.* La emancipasión de éste es, para él, el camino que conduce a la liberación del hombre. Lo es en razón de que Marx considera al proletariado como único estamento que, por su situación misma, está capacitado y resuelto, en virtud de una necesidad dialéctica, para llevar a cabo el hecho revolucionario que reporte la libertad del hombre. Como para la filosofía especulativa alemana clásica, también para Marx la libertad del hombre, es para él, pues, un postulado indesplazable. De ahí que afirme la postulación del idiealismo alemán,

[9] *El Capital*, tomo III, vol. II, cap. 48, págs. 951-592, de la trad. cast. cit. (La cita está vertida, directamente del original alemán).

* Véase Apéndice I.

para el cual la libre actividad de la razón y la humanidad en el hombre constituyen los bienes supremos. En este sentido, le asiste plena razón a Engels al decirnos que "el marxismo es un hijo y heredero de la filosofía alemana". Esto nos advierte ya que no se puede comprender en toda su proyección el marxismo únicamente sobre la base de su problemática económica. Las ideas, tanto económicas como políticas de Marx, no obstante la intergiversable base real de las mismas, tienen también su raíz en principios filosóficos fundamentales, los que entroncan polémicamente en el idealismo alemán. Es que los caminos filosóficos que han de llevar a la liberación del hombre no son, para Marx, los trazados por ese movimiento especulativo; y concretamente por Hegel, aunque la meta sea la misma. La divergencia —y a la vez, el reactivo diferencial— va a hallar en la *praxis* revolucionaria el principio de su justificación, determinando el encuentro, en el mundo de las facticidades históricas, de realidad y racionalidad, con lo que alcanzaría así efectivo cumplimiento también el principio hegeliano: *Was vernunftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernunftig.* Lo racional ha de buscar su realización —la liberación del hombre— en el terreno de los hechos, en la dimensión concreta del acaecer histórico, y mediante la práctica revolucionaria. De modo que la transición de Hegel a Marx es, a la vez, la ruptura del marxismo con el idealismo alemán. Marx nos pone ante la evidencia de que en

éste fracasa la realidad, o lo que es lo mismo, que su postura cognoscitiva de la libertad humana es impotente para transconsustanciarse "en carne y sangre", desde que la exigencia de la liberación del hombre queda en él sin cumplimiento.*

Por cuanto el hombre ha de hacerse cargo él mismo de la conquista y realización de su libertad, y no satisfacerse con la libertad en la mera idea, la exigencia de Marx entraña el fin (y la verdadera disolución) de la filosofía hegeliana. Este fin del idealismo absoluto significa, a la vez, en tal aspecto fundamental, la realización de la filosofía de Hegel, la que queda dialécticamente superada por Marx.

* Véase Apéndice II.

IV

LA HISTORIA COMO PROCESO DE RESCATE DE LA ALIENACIÓN

En los "Manuscritos" de 1844, Marx se enfrenta críticamente con la dialéctica hegeliana, enfocando la forma que ella asume en la *Fenomenología del Espíritu*, y también en la *Lógica*.

Capta en toda su hondura el aporte fundamental de la primera en lo que atañe no sólo al principio medular de la dialéctica que en ella se abre paso, sino también a la importancia de sus ideas para la comprensión del mundo histórico y sus estructuras. Respecto a ella afirma: "Lo grande de la *Fenomenología* y su resultado final —la dialéctica de la negatividad como el principio móvil y productivo— es, pues, en primer lugar, que Hegel aprehende la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como contraste, como alienación y como superación de ésta; y, en segundo lugar, que él aprehende la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, en tanto que hombre real, como resultado de su propio *trabajo*".[1]

Para Hegel, es en virtud del trabajo que el hombre insurge en el mundo histórico y plasma las estructu-

[1] *National Oekonomie und Philosophie*, págs. 242-243, ed. cit.

ras de éste a través de su propio proceso humano en relación con la naturaleza. En el último capítulo de la *Fenomenología*, consagrado al saber absoluto —al que Marx, en su crítica, presta particular atención—, Hegel nos dice que para el espíritu "el trabajo, el que él realiza como verdadera historia, es llevar adelante por sí mismo el movimiento, la forma de su saber".[2] Pero, como hace notar Marx, Hegel "concibe el trabajo como la esencia del hombre, en cuanto ella se verifica; él ve sólo el lado positivo del trabajo, no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí* del hombre dentro de la *alienación*, o sea como hombre *alienado*. El trabajo que únicamente conoce y reconoce Hegel es el trabajo abstracto y espiritual".[3] Anota Marx a continuación que lo que le permite a Hegel presentar su filosofía como la filosofía (es decir, como sistema completo y absoluto) frente a la filosofía precedente, resumiendo sus momentos singulares, es que concibe como la esencia de la filosofía lo que "en general constituye su esencia: la alienación del hombre que se sabe a sí mismo, o sea la ciencia que se piensa como alienada".[4]

Esta idea —o mejor, hallazgo— fundamental de la alienación, que aporta la *Fenomenología*, deja, no obstante, oculto el fenómeno de la alienación real; pero, con todo, la concepción hegeliana suministra el

[2] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 559, ed. cit.
[3] *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 243, ed. cit.
[4] Op. cit., págs. 243-244.

principio de su propia crítica, como bien lo ha visto Marx. De ahí que él nos diga que en la *Fenomenología* "residen ocultos, preparados y elaborados todos los elementos de la crítica y a menudo de un modo que sobrepasa en mucho el punto de vista hegeliano".[5] Pero, como para el enfoque hegeliano, el hombre no es nada más que autoconciencia, resultando todo objeto sólo autoconciencia objetivada, de lo que se trata entonces es de superar el objeto de la conciencia. De donde resulta, como señala Marx —con relación al último capítulo de la *Fenomenología*— que, para Hegel, la objetividad como tal sólo pasa por una alienada relación del hombre, que no corresponde al ser humano, es decir, a la autoconciencia. Y por cuanto el hombre pasa por un ser no-objetivo, por un ser espiritual, la recuperación del ser objetivo del hombre, producido por la alienación como un ser extraño, significa para Hegel, no sólo superar la alienación, sino también la objetividad. De ahí que Marx escriba: "*El ser humano, el hombre*, es, para Hegel, igual que autoconciencia. Toda alienación del ser humano es, por consiguiente, *nada más* que *alienación de la autoconciencia*. La alienación de la autoconciencia pasa, no como expresión de la efectiva alienación del ser humano, que se refleja en el saber y en el pensar. La alienación efectiva, que se manifiesta como alienación real, es más bien en su esen-

[5] Op. cit., pág. 242.

cia más íntima y oculta —y sólo traída a la luz mediante la filosofía— nada más que la *manifestación* de la alienación del ser humano real, es decir, de la autoconciencia. De ahí que la ciencia que la conceptualiza se llame *Fenomenología*. Toda recuperación del ser objetivo enajenado aparece como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su ser es *sólo* la autoconciencia apoderándose de las esencias objetivas".[6]

Como consecuencia de los supuestos que están en la base de que parte la concepción hegeliana, lo fundamental para ésta es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia misma, o sea que el objeto es sólo autoconciencia objetivada. En lo que atañe a la alienación, Marx ha sabido ver que las formas que Hegel considera, en el curso del proceso dialéctico, sobrepasadas por el devenir son sólo superadas idealmente por una negación abstracta de las mismas, y esto permite, por consiguiente, que ellas continúen subsistiendo en la realidad. Así, según Hegel, para el yo, para la autoconciencia "poder y riqueza son los fines supremos de su esfuerzo, y él sabe que mediante remuneración y sacrificio se forma para lo universal y en la posesión de éste logra validez general; ellos son las potencias efectivas reconocidas. Pero la validez que él alcanza es ella misma vana; y, precisamente, llegando a poseerlas, él sabe que ellas

[6] Op. cit., pág. 245.

no son entes autónomos, sino, por el contrario, en la medida en que poder y riqueza constituyen su potencia, son vanas".[7] Teniendo en cuenta este punto de vista hegeliano, Marx afirma: "En Hegel hay un doble error. El primero se manifiesta claramente en la *Fenomenología* como el lugar de origen de la filosofía hegeliana. Si Hegel toma, por ejemplo, la riqueza o el poder del Estado, etcétera, como entes alienados para el ser humano, esto tiene lugar sólo en su forma de ideas... Ellos son entes ideales y, por lo tanto, se trata simplemente de una alienación del pensamiento filosófico puro, abstracto. Todo el movimiento termina, entonces, con el saber absoluto. De que estos objetos estén alienados y que ellos se presenten con la presunción de realidad, esto es obra precisamente del pensar abstracto. El *filósofo* —es decir, propiamente una forma abstracta del hombre alienado— se pone como regla del mundo alienado. Toda la *historia de la alienación* y el total rescate de ésta no es nada más que la *historia* de la producción del pensar abstracto, o sea, absoluto, del pensar lógico especulativo".[8] Es decir que la alienación, como resorte del extrañamiento y de la recuperación de éste, es, en sentido hegeliano, el contraste del *en sí* y del *para sí*, de conciencia y autoconciencia, de sujeto y objeto, o sea, "el con-

[7] *Phänomenologie des Geistes*, pág. 375, ed. cit.
[8] *National Oekonomie und Philosophie*, págs. 239-240.

traste del pensar abstracto y de la realidad sensible... pero dentro del pensamiento mismo".[9]

Para Marx, empero, la alienación no es meramente teórica y filosófica, sino que ella tiene su manifestación en la vida real del hombre, en el entero dominio de la *praxis* social. Es que él considera justamente el "espíritu" hegeliano, en el todo de sus estructuras y momentos, a la vez como resultado de la efectiva alienación humana y como manifestación de la misma en la instancia de la producción *espiritual* y del pensamiento filosófico.

De ahí que Marx haya visto en el "espíritu universal" *(Weltgeist)* hegeliano, erigido en potencia suprahumana y en personaje protagónico de la historia, la expresión más radical de la autoalienación humana.

Desde el momento —y sobre esto con toda razón insiste Marx— que Hegel identifica al hombre con la autoconciencia, la alienada realidad del ser del hombre no es nada más que conciencia, es decir, sólo la idea de la alienación, su expresión meramente abstracta y, por lo tanto, sin contenido, o sea la negación. De aquí que la superación *(Aufhebung)* de la alienación no es otra cosa que una superación abstracta, sin contenido, de aquella abstracción igualmente vacía de contenido, esto es, la *negación* de la *negación*.[10] Es por esta vía de la pura abstracción cómo He-

[9] Op. cit., pág. 240.
[10] Véase op. cit., pág. 260.

gel hace de las formas abstractas y universales del pensar, indiferentes con relación a cualquier contenido, "las categorías lógicas desprendidas del espíritu real y de la naturaleza real".[11] Pero, con todo, Hegel, mediante este trámite, logra determinar con resultado positivo los momentos del total proceso abstractivo. Es lo que reconoce expresamente Marx: "Lo positivo que Hegel ha llevado a cabo aquí —en su *Lógca* especulativa— es que los conceptos determinados, las formas fijas universales del pensar en su autonomía con respecto a la naturaleza y al espíritu son un resultado necesario de la alienación universal del ser humano y, por consiguiente, también del pensar humano; y que, en consecuencia, a ellas las ha descrito y reunido como momentos del proceso de abstracción".[12]

Conforme a esta crítica, que hace Marx de principios centrales del idealismo hegeliano, la negación de la negación no significa lo positivo como para Hegel, ya que éste, en el proceso de la dialéctica abstracta, anula y supera de nuevo lo positivo y restablece la abstracción. De ahí que Marx afirme que el gran acto de Feuerbach consiste en que éste opone a la negación de la negación, que Hegel afirma como lo positivo absoluto, "lo positivo reposando en sí mismo y positivamente fundado en sí mismo".[13] Hegel, según Feuerbach, parte de la alienación de la sustancia, de la

[11] Op. cit., pág. 261.
[12] Op. cit., pág. 261.
[13] Op. cit., pág. 236.

abstracción absoluta y ya fijada. Pero, como afirma Marx, "la abstracción que se comprende como abstracción sc sabe a sí misma nula, se tiene que superar como abstracción, y así llega a un ser, el que justamente es su contrario, la naturaleza. Toda la *Lógica* de Hegel es, pues, la demostración que el pensar abstracto por sí no es nada, que la idea absoluta por sí tampoco no es nada, que sólo la naturaleza es algo".[14]

Sin duda, Marx abandona el punto de partida adoptado por el idealismo abstracto y absoluto de Hegel. Lo que, para Marx, es *efectivo* y *real* correspondería, transpuesto a un plano abstracto —determinado por la reducción del hombre a la autoconciencia— a la inclusión y disolución del objeto en el saber. Los que han malcomprendido el punto de partida de Marx, por haberlo visto desde la posición de Hegel y situándose en el punto de vista idealista abstracto de éste, han considerado tal punto de partida como una recaída y una negación de la posición filosófica. Ellos no se han percatado del fundamento que tenía en Marx la sustitución del "espíritu" hegeliano por el hombre real y objetivo, considerado éste como verdadero sujeto. Entre los que siguen la línea de la interpretación idealista de Hegel y desde esta posición enfocan a Marx está Jean Hyppolite, uno de los representantes actuales de la tendencia neohegeliana, caso que aducimos para ejemplificar aquella incomprensión. Hyppo-

[14] Op. cit., pág. 261.

lite afirma: "...Marx, como el empirismo, parte de lo positivo, de lo inmediato, que no es en sí una negación, de la naturaleza".[15] ¿Es que, acaso, la naturaleza es para Marx lo inmediato, en el sentido empirista de la primacía de lo sensible, como sostiene Hyppolite? Ciertamente, para Marx, la verdadera esencia o naturaleza ontológica del hombre está constituida positivamente por sus sensaciones y pasiones. "La pasión es, conforme a su objeto, la fuerza esencial del hombre en su enérgica tendencia".[16] Pero Marx no ha afirmado que la naturaleza, como lo positivo, sea lo inmediato, sino al contrario. "Ni la naturaleza objetivamente, ni la naturaleza subjetivamente existe inmediatamente en forma adecuada para el ser humano. Y como todo lo natural tiene que originarse, igualmente también el hombre tiene su acto de nacimiento, la *historia*, la que, empero, para él es una historia conocida y por esta razón en tanto que acto de nacimiento es un acto de nacimiento que se suprime a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre".[17] Es que, para Marx, "el hombre es no sólo un ser natural, sino un ser *humano* natural".[18] Por eso el hombre suprimiendo la historia como su acto de nacimiento, se produce a sí mismo por medio del trabajo

15 *Logique et Existence*, pág. 238. Presses Universitaires, París, 1953.

16 *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 251, ed. cit.,

17 Op. cit., pág. 251.

18 Op. cit., pág. 251.

y se comporta frente a la naturaleza concretamente aunque de modo mediato a través de su propia humanidad. Es de este modo como adviene al mundo histórico dentro de la estructura de las interrelaciones humanas y sociales.

Pero dentro de este plexo de su comportamiento social-histórico, el hombre nunca pierde de vista a la naturaleza. Ésta está ahí, para él, siempre concreta como objeto indesplazable, con el cual tiene que instaurar determinadas relaciones. Éstas están ya prebosquejadas en la constitución ontológica de las tendencias inherentes a las sensaciones, pasiones e impulsos del hombre. Mas, la naturaleza, según Marx, tomada abstractamente, por sí, como algo fijo ya y escindido del hombre no es nada para éste, es decir, es algo negativo a superar. Ésta es, precisamente, la forma en que Hegel concibe la naturaleza. Teniendo en cuenta esta concepción de la misma, que desconoce su objetividad ontológica, Marx nos muestra la infundada prioridad que Hegel otorga al espíritu sobre la naturaleza y la distorsión que tal prioridad supone en lo atinente a lo que ha de considerarse "real" y "efectivo". Al enfocar críticamente tal concepción de la naturaleza, Marx escribe: "La *naturaleza* como *naturaleza*, es decir, en tanto que ella sensiblemente aún se distingue por aquel sentido secreto, en ella oculto, la naturaleza escindida, diferenciada por estas abstracciones no es *nada*, es una *nihilidad* que se *confirma*

como *nihilidad*, es algo sin sentido, una exterioridad que ha sido superada".[19]

Marx, con razón, objeta a Hegel el concebir formal y abstractamente el acto de autoproducción o auto-objetivación del hombre. Es por ello que, para éste, la actividad viviente, plena de contenido, de la auto-objetivación se transforma en su mera abstracción, en la abstracción de la absoluta negatividad, abstracción que, fijada de nuevo como tal, Hegel la piensa como independiente y la erige en actividad autonónoma. Consecuentemente —y situado ya en este plano puramente abstractivo— al captar el sentido positivo de la negación referida a sí misma, concibe la autoalienación, el extrañamiento y desrealización del ser humano como auto-rescate, objetivación y realización. De ahí que la superación de la alienación no es más que una confirmación de la misma. Lo es porque, para Hegel, el movimiento de auto-producción, de auto-objetivación como auto-alienación y auto-extrañamiento constituye la absoluta y, por lo mismo, la última exteriorización vital humana, reposando en sí misma y advenida a su ser.

Es de tener en cuenta que, ya en la instancia decisiva de la generalización filosófica del concepto de *alienación*, ésta, para Hegel, vale tanto como *objetividad* y *cosidad*. En virtud de esta equiparación que hace Hegel de alienación con objetividad, no aparece en

[19] Op. cit., pág. 265.

forma clara y categórica la diferencia entre naturaleza y sociedad, considerando, además, tanto a naturaleza como a historia formas de la alienación del espíritu. Tengamos presente que la concepción hegeliana no otorga a la naturaleza una historia efectiva; ella no deviene históricamente. Es que, para Hegel, en la alienación, el espíritu presenta su devenir espíritu "en la forma del libre y contingente acaecer, intuyendo fuera de él al tiempo como su pura mismidad, y de idéntico modo su ser como espacio".[20] Es decir, esta alienación es la "pura mismidad del espíritu", del espíritu que se aliena en el espacio en cuanto naturaleza. "Este último devenir del espíritu, la *naturaleza*, es su inmediato y viviente devenir; ella, el espíritu alienado, en su existencia no es nada más que esta eterna alienación de su subsistir y el movimiento que el sujeto establece. Pero el otro lado del devenir del espíritu, la *historia*, es el devenir que *sabe de sí* y es mediación de sí mismo; es el espíritu alienado en el tiempo".[21]

En esta última parte de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel hace un lugar a la naturaleza, a la que también tiene presente en el primer acápite; pero es singular que, al abordar, en el segundo acápite, el problema del proceso real de la historia, para él, la naturaleza y los problemas atinentes a ésta desaparecen enteramente de su enfoque. Además, no es tenida en cuenta para nada por Hegel la acción recíproca

[20] *Pränomenologie des Geistes*, pág. 563, ed. cit.
[21] Op. cit., pág. 563.

efectiva entre naturaleza y sociedad, esto es, lo que acaece con la historia de la naturaleza durante el desarrollo de la sociedad humana.

En síntesis, para Hegel, la alienación es una objetividad insuperable y permanente. Aunque la historia es un proceso que se resuelve en un movimiento que debe tener lugar en la realidad (en la concepción hegeliana), sin embargo, su acabamiento —fin que remata en el saber absoluto— sólo puede ser alcanzado, conforme al principio inmanente que él supone en la filosofía, en el pensar que conceptualiza, después de que los hechos se han cumplido y el camino ha sido recorrido. Esta idea determina de modo decisivo, en su contenido, la concepción de la historia de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero, como señala Marx, el espíritu absoluto, que, en la concepción hegeliana, es el sujeto de la historia, hace de ésta una apariencia, la constituye sólo en la conciencia *post festum*.

Para aquellos que persisten en la línea de la interprctación idealista hegeliana, y anclan en la equiparación de objetivación y alienación, la historia, a lo largo de su total proceso real, es una alienación del hombre. Así lo concibe, entre los neo-hegelianos contemporáneos, por ejemplo, Jean Hyppolite, según el cual "si la objetivación no fuese una alienación, la historia se detendría".[22] Para ellos, la ruptura de la filosofía marxista con el idealismo alemán parece no

[22] *Logique et Existence*, pág. 241, ed. cit.

haber tenido efecto alguno en lo que respecta a la concepción y a la marcha misma de la realidad histórica, de naturaleza y sociedad y su recíproca relación, que expresa la existencia de facticidades subyacentes en el proceso histórico.

A diferencia de Hegel, Marx concibe, pues, la historia como el proceso cuyo sentido reside precisamente en la aniquilación de la potencia extraña del trabajo capitalista y sus categorías económicas, en los que se ha condensado y consolidado la autoalienación del hombre; no reconoce, por tanto, que la alienación sea una objetividad insuperable. De donde, la historia, para Marx, es el rescate del hombre de su alienación mediante una praxis radical.

POSTFACIO: HUMANISMO Y ALIENACIÓN

1. — EL HOMBRE HISTÓRICO Y LAS ANTROPOLOGÍAS FILOSÓFICAS

Las concepciones antropofilosóficas formuladas en nuestra época, las que han tratado de indagar y determinar la esencia del hombre en diferentes instancias de su vida anímica y espiritual o de su existencia, han eludido al hombre histórico y concreto. Ellas han visto manifestarse su estructura esencial ya en una tensión mecánica inoperante entre vida y espíritu (Scheler), ya en un temple anímico supuesto privilegiado (Heidegger), ya en lo irracional instintivo (Klages, Spengler). Estos intentos no han atendido a la necesidad —siempre actual y acuciante —de aportar los fundamentos para un humanismo prospectivo y en consonancia con el tipo de hombre que emerge en esta etapa de integración básica de las culturas y de progresiva universalización de la vida histórica.

Se trata de dilucidar la idea, que se está gestando, del hombre y de su posible prospección no sólo en nuestro ámbito cultural, sino también en el marco de una cultura como la de nuestra época, caracterizada

por su tendencia hacia la unidad en la diversidad. El enfoque sistemático, integral, del problema del hombre, con relación a un humanismo activista de la libertad, requiere una consideración histórica de la evolución y mutación de la idea del hombre a través de las diferentes épocas y períodos culturales. Sólo si enfocamos históricamente la idea del hombre (y a la vez tenemos en cuenta el ideal que él se ha forjado de sí mismo) podemos recorrer el camino que ha de conducirnos, más allá de un humanismo abstracto y de los humanismos parciales, a un humanismo concreto, que tenga en vista al hombre contemplado en la totalidad de sus aspectos, esto es, el hombre social y plenario. Para ello hay que mostrar la superación crítica en virtud de múltiples factores (determinantes y coadyuvantes), tanto de la concepción racionalista y abstracta del hombre —que lo reduce a una entelequia— como de la irracionalista —que hace de él un ser puramente instintivo y emocional o un animal de presa—, puesto que ambas desconocen y niegan al hombre concreto e histórico, implicado raigalmente en el plexo de la comunidad y su proceso; es decir, al hombre operante, siempre en trance de hacerse y perfeccionarse a sí mismo, vocado a su libertad y a humanizarse mediante la praxis social.

2. — HUMANISMO ILUMINISTA: KANT Y FICHTE

Como no cabe exponer y analizar todas las concepciones antropofilosóficas que se han dado históricamente, se impone elegir un punto de partida idóneo, una problemática filosófica en la cual el hombre haya tenido un lugar claramente discernible en lo atinente a su valor intrínseco. Esta problemática, en nuestro concepto, es la del idealismo alemán, posición privilegiada por su proyección e influjo universal. De modo que para dilucidar el problema del hombre en su perspectiva actual y ver los avatares por los que ha pasado su idea, lo más indicado es analizarlo a partir del hombre concebido por el humanismo iluminista. Este postula un tipo de hombre que ha de satisfacer la exigencia de ser expresión de una racionalidad universal. Este hombre iluminista es el que aparece ya definido por Voltaire y, con variantes inesenciales, se reitera en Rousseau y culmina en Kant. El humanismo kantiano se atenía sólo al concepto del hombre troquelado por la razón abstracta, hombre dado ya y

del todo hecho y exornado con una libertad también abstracta, emergente por propia causalidad y en oposición a la causalidad natural. Este hombre acabado y antihistórico del Iluminismo está en relación extrínseca con una historia concebida conforme a una finalidad racionalmente predeterminada.

Para Kant, el fundamento de toda obligación "no debe buscarse en la naturaleza del hombre... sino *a priori* exclusivamente en un concepto de la razón pura" *(Grundlegung der Mtaphysik der Sitten*, Bd. 4, p. 145, Ed. Cassirer). Kant no llega con su concepto del hombre más allá de la vigencia de la comunidad de las personas en un mundo inteligible. Reconoce, sí, la fuerza de atracción y simpatía entre los hombres como factor coadyuvante a esta comunidad *(Metaphysik der Sitten)*. Pero el hombre, una vez que como persona moral ha accedido al mundo inteligible, queda siendo siempre la unidad racional acabada, pendiente de la voz austera e inflexible del deber.

La filosofía clásica alemana, e incluso la literatura tienen un rico patrimonio humanista, y exhiben en sus grandes exponentes un concepto del hombre, que no es algo accesorio, sino una nota central bien acusada en la concepción filosófica de cada uno de ellos (limitándonos a los pensadores), desde Herder y Fichte hasta Hegel. Según Herder, la humanidad en el hombre debe ser un bien común, que supone el desarrollo del hombre individual y el perfeccionamiento del género humano. Pero, sobre todo, es en el pensamiento

progresista de Fichte que comienza a ser modificado y en cierta medida superado el concepto kantiano del hombre.

Fichte, aunque no deja de considerar al hombre como troquelado esencialmente por la racionalidad, lo concibe como ser activo y social: "En el hombre... está dado el concepto de la razón y del obrar racional, y él quiere verlo a este concepto no sólo realizado necesariamente en sí mismo, sino también fuera de sí. Pertenece a sus necesidades que seres racionales semejantes a él sean dados fuera de él" *(Die Bestimmung des Gelehrten*, Fichtes Werke, Bd. I, p. 232, ed. Medicus). Para Fichte, la razón, a diferencia de la naturaleza, obra siempre con libertad. Llama "sociedad" a una comunidad conforme a fines. Considera que entre las inclinaciones fundamentales del hombre está la que le permite admitir fuera de sí la existencia de seres racionales semejantes a él, pero siempre bajo la condición de que se encuentre con ellos en sociedad conforme al apuntado significado de *sociedad*. "La inclinación social pertenece, por tanto, a las inclinaciones fundamentales del hombre. El hombre está determinado a vivir en la sociedad; él debe vivir en la sociedad, si es un hombre completo, y se contradice a sí mismo si él vive aislado" (Op. cit., p. 234). No hay que confundir, según Fichte, la sociedad con una especie empíricamente condicionada de sociedad que se llama Estado. "La vida en el Estado no pertenece a los fines absolutos del hombre, sino que ella es un *medio*

que tiene lugar bajo ciertas condiciones *para la fundación de una sociedad perfecta.* Como todas las instituciones humanas, que son meros medios, el Estado marcha a su propio aniquilamiento: *la finalidad de todo gobierno es hacer superfluo al gobierno.* Ahora seguramente no ha llegado el momento histórico para ello. . ., pero es seguro que en el curso prebosquejado *a priori* del género humano reside tal instante en el que todos los lazos estatales serán superfluos" (Op. cit., p. 234). Fichte considera la meta segura, no obstante que alcanzarla requiera miriadas de años. Confía en la sabiduría de la razón, aunque ciertamente no alude para nada a los factores históricos que contribuirán a este fin, pues nada nos dice acerca del proceso que tiende y se orienta al mismo. No cabe duda de la clarividencia de Fichte respecto a la meta a alcanzar, a pesar de que no tiene en cuenta las etapas inmediatas a absolver ni la dinámica histórica del hombre dentro de la sociedad de su época.

Con relación a la naturaleza misma del hombre, y de acuerdo a su enfoque idealista, Fichte afirma: "El concepto del hombre es un concepto ideal porque el fin del hombre, en tanto que él existe, es inalcanzable. Cada individuo tiene generalmente un particular ideal del hombre, ideales que, por cierto, no son diferentes en la materia, pero sí en el grado" (Op. cit., p. 235). El estar destinado el hombre a vivir en sociedad ha surgido, según Fichte, de lo más íntimo y puro del ser humano. Nos dice que "el hombre está

destinado para la sociedad. . . ; a las aptitudes que le son propias pertenece también la sociabilidad" (Op. cit., p. 236). Influido, como la mayoría de los escritores de su época, por Rousseau, asienta como "última finalidad de toda sociedad la completa igualdad de todos sus miembros" (Op. cit., p. 247). Y, como todos los pensadores del idealismo alemán, Fichte considera tema central el de la libertad, aunque no vio su carácter procesal dialéctico —el que recién con Hegel comienza a manifestarse claramente—, pero sí su íntimo nexo con lo social: "La inclinación social en general se relaciona, ante todo, con la libertad; ella inclina simplemente, pero no coacciona. Se puede resistir a la misma y reprimirla. Se puede por egoísmo enemigo de lo humano apartarse, negarse a aceptar algo de la sociedad, para no tener que darle nada a ésta; se puede por cruda animalidad olvidar la libertad de la misma y considerarla como que está sometida a nuestro mero arbitrio, porque, a sí mismo uno no se considera de otro modo que sometido al arbitrio de la naturaleza" (Op. cit., p. 245).

Al concepto kantiano del hombre e incluso fichteano —centrado éste en una filosofía de la conciencia y de la reflexión— que se resuelven en un humanismo abstracto, Hegel opuso un concepto histórico y concreto del hombre, viendo en el hombre determinado al hombre universal, y en éste al hombre determinado. Esto significa ya una concreción y profundización del humanismo. Desde una posición idealista objetiva, He-

gel afirma que la esencia universal del hombre es el movimiento del Espíritu en pos de la conciencia de la libertad. La lucha concreta del hombre con las resistencias y obstáculos que se oponen a la progresión del pleno devenir humano depende de condiciones también concretas. El modo cómo tiene lugar esta pugna constituye, para Hegel, la esencia concreta y definida de los hombres de una época determinada. Esta grandiosa concepción de la evolución del hombre está enmarcada, en todos sus aspectos, dentro de la progresión de la idea. Ese desarrollo del ser humano en la universalidad de su esencia es consecuencia del progresivo conato de realización del Espíritu.

Al humanismo abstracto de Kant, Schiller —el kantiano entre los poetas— y Fichte le falta la elaboración de una idea concreta del hombre como ser histórico y natural. El hombre que ellos conciben, aunque desde un limitado punto de vista clasista implica un conocimiento de la realidad política de su época, y una relación ideológica con ella, carece al fin de cuentas de una activa toma de conciencia con respecto a esta realidad política y social.

3. — HUMANISMO DIALÉCTICO-IDEALISTA: HEGEL

En oposición crítica a este humanismo abstracto, Hegel desarrolla un humanismo idealista pero concreto, el que, no obstante, con relación a los factores materiales de la vida social es asimismo abstracto, aunque concretamente histórico dentro de su orientación idealista objetiva propia de su concepción del hombre y de la historia. Hegel supera el concepto del hombre del Iluminismo y ve claramente que el hombre no es algo sólo dado biológica y psicológicamente, sino un ser que se hace a sí mismo en un proceso; él no surge como un ser simplemente dado, sino como una tarea, como un ser autopropuesto con respecto a su propia humanización. Según Hegel, los hombres todos son racionales, mas lo formal de esta racionalidad reside en que el hombre es libre; su naturaleza es ser libre, y esto pertenece a la esencia del hombre (*Geschichte der Philosophie, Einleitung*, p. 232, ed. Hoffmeister). La libertad, aislada, del individuo, basada en la elección enteramente libre es algo irreal y vacío, como vacío es el concepto de una

libertad universal. "El solo concepto de la libertad no es la libertad viviente misma" (*Phänomenologie des Geistes*, p. 153, ed. Hoffmeister). Sólo tiene valor, para Hegel, la unión de libertad personal y libertad universal. Únicamente merced a esta unión queda excluido todo factor coactivo. Y es aquí donde Hegel da el paso decisivo, vinculando, dialécticamente, como no excluyentes, libertad y necesidad. Acerca de este vínculo nos dice: "Cuando el espíritu es concebido como mera libertad sin necesidad entonces él es arbitrio, libertad abstracta o formal, libertad vacía" (*Geschichte der Philosophie, Einleitung*, pp. 116-117, ed. cit.). Por eso "tenemos que decir que el espíritu es libre en su necesidad, que sólo en ésta tiene su libertad, así como su necesidad consiste en su libertad" (Op. cit., p. 116). De modo que la libertad es la verdad de la necesidad.

Hegel, desde el punto de vista del idealismo objetivo, ha asignado a la libertad la gran tarea de instaurar un mundo histórico de inter-relaciones humanas, y esto bajo el imperio de la razón dialéctica. Como hemos visto, para Hegel, la libertad es una relación dialéctica con la necesidad. Esta relación, empero, no es, para él, más que un conocimiento y queda, de acuerdo a la posición idealista hegeliana, recluida en el espíritu.

4. — HUMANISMO DIALÉCTICO-MATERIALISTA: MARX Y ENGELS

Después, esta concepción del hombre y su libertad en función de necesidad y libertad, vínculo que es el impulso para la progresión de un humanismo histórico, ha sido desarrollada por Marx y Engels, pero invirtiéndola hacia el acaecer real. De este modo surge el humanismo marxista, centrado en la concepción dialéctico-materialista de libertad y necesidad. Marx, a este respecto, afirma: "Más allá del reino de la necesidad comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, las que valen como un fin en sí mismo, comienza el verdadero reino de la libertad, el que, empero, sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como sobre su base" (*Das Kapital*, p. 716, Kroner Verlag). Engels explicita, analizándola en sus aspectos fundamentales, esta relación dialéctica entre libertad y necesidad: "La libertad no reside en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad dada con éste de hacerlas obrar conforme a plan para de-

terminados fines... La libertad consiste en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza externa, fundado en el conocimiento de las necesidades naturales; ella es, por tanto, necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres, separándose del reino animal, eran, en todo lo esencial, no libres como los animales mismos; pero todo progreso en la cultura era un paso hacia la libertad" (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, p. 118, ed. MEGA). El supuesto básico de la libertad es, pues, tener un adecuado conocimiento de la necesidad, el cual como investigación de la naturaleza es indispensable para ejercer una acción sobre ésta.

La libertad es un producto de la evolución histórica y como tal está, en sus grados y formas de realización, condicionado por ésta. De manera que la libertad, como categoría históricamente condicionada refleja el grado asimismo condicionado de fuerza del hombre sobre la naturaleza; también refleja la libertad, como categoría, el poder del hombre sobre sí mismo y sobre las fuerzas y la dinámica de la sociedad humana. La libertad no es, pues,una categoría estática, sino que ella exhibe un carácter histórico concreto y cambiante. A través de la evolución social se modifica asimismo el contenido de la libertad y de los fines a que tienden, mediante su afirmación y logro, los esfuerzos de determinadas clases sociales;

también varía la posibilidad de su realización en un determinado orden social.

La concepción dialéctica de la libertad y el humanismo activista en que ella encuentra su fundamento, distan bastante del concepto de la libertad y del hombre tanto de las posiciones idealistas como de las diferentes formas de irracionalismo y emocionalismo. En este humanismo dialéctico de la libertad interviene, entre otros, un factor decisivo: el trabajo. Fue Hegel el que asignó, por primera vez, un valor antropógeno al trabajo, concepto retomado y profundizado por Marx y Engels, los que lo proyectaron al entero proceso social y de la producción, deviniendo así una idea axial. Pero éstos vieron también, y lo señalaron, el lado negativo del trabajo, condicionado por un sistema de producción que aliena al hombre en los productos de su labor, la que ha llegado a ser para él una actividad extraña, y que en consecuencia lo aliena en el dominio cósico de las mercancías.

La evolución del hombre, su devenir a partir de un puro ser natural para transformarse en ser humano, todo este proceso tiene lugar primordialmente por el trabajo y las fases por las que, a través de éste, ha ido pasando el hombre hacia la conquista de su autonomía. En el curso de la historia, el hombre se desarrolla por el trabajo, en el que despliega sus fuerzas, se enriquece corporalmente y se perfecciona espiritual y humanamente en la medida en que va adquiriendo conciencia de su autonomía. Esto es lo que

Marx llama la *producción* del hombre como hombre. Este hacerse del hombre a sí mismo, lo realiza él como ser social. De modo que el desarrollo del hombre se cumple en la sociedad y por la sociedad. Pero la socicdad no preexiste al hombre singular, como si ella fuese una idea platónica o un complejo místico, sino que resulta del trabajo en conjunto de los hombres individuales.

5. — HUMANISMO = NATURALISMO

El hombre no está desintegrado en "facultades", inclinaciones, instintos, sentimientos, pasiones, por una parte, y un espíritu, una razón autónoma en la que éstos se reflejasen, por la otra, sino que es una unidad humana natural, un todo vitalmente organizado, abierto hacia un horizonte histórico.

El hombre total, que postula el humanismo marxista, es una unidad natural-anímica que como alteridad hace frente al mundo y a la naturaleza, con los que se relaciona; es un ser individual específico cuya partida de nacimiento es la historia. "El hombre... es, pues, todo, tanto la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva y para sí de la sociedad pensada y sentida, así como en realidad él existe sea como contemplación y disfrute de la existencia social, sea como totalidad de manifestaciones humanas de la vida" (*Manuscrits de 1844*, página 90, Editions Sociales, París, 1962). Esta sociedad a que se refiere Karl Marx es la sociedad efectivamente real e histórica, en la que el hombre está involucrado y, a la vez, aque-

lla a la que advendrá el hombre, en un régimen social justo, tras largo camino —la historia— que lo conduce hacia sí mismo como ser natural perfectible. El rescate de su múltiple alienación lo tornará apto para humanizarse y enriquecer así su propia naturaleza. Y esto porque "el hombre no es solamente un ser natural; él es también un ser natural *humano*, es decir, un ser existente para sí y, por consiguiente, un ser *específico* que debe confirmarse y manifestarse en tanto que tal en su ser y en su saber. Porque los objetos *humanos* no son objetos naturales tales como ellos se ofrecen inmediatamente, objetivamente, ni los sentidos humanos, tales como ellos son inmediatamente, objetivamente, son la sensibilidad *humana*, la objetividad humana. Ni la naturaleza en sentido objetivo, ni la naturaleza en sentido subjetivo existen inmediatamente de una manera adecuada al ser humano. Y así como todo esto que es natural debe *nacer*, lo mismo el *hombre* tiene también su acto de nacimiento, *la historia*, pero ésta es para él una historia conocida y, en consecuencia, en tanto que acto de nacimiento, ella es un acto de nacimiento que se suprime conscientemente a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre" (Op. cit., p. 138).

El hombre es, en su esencia, un ser histórico, y por su actividad como tal se inserta originariamente en virtud de su acto de nacimiento, como ser natural, en la sociedad. "Y así como la sociedad misma produce al *hombre* en tanto que hombre, ella es producida por

él. La actividad y el disfrute, como contenido de la actividad son, conforme a su modo de originarse, sociales; ellos son actividad social y disfrute social. La esencia *humana* de la naturaleza sólo existe para el hombre social, pues es solamente en la sociedad que la naturaleza es para él como vínculo con el *hombre*, como existencia de él mismo para el otro, y del otro para él, así como elemento vital de la realidad humana; no es más que allí que ella (la sociedad) es para él el *fundamento* de su propia existencia. No es más que allí que su existencia *natural* es para él su existencia *humana* y que la naturaleza ha devenido para él el hombre. De este modo, la sociedad es el acabamiento de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo cumplido del hombre y el humanismo cumplido de la naturaleza" (Op. cit., p. 89). Vale decir que el hombre como ser específico, como individuo perteneciente a una especie biológica, deviene humano a través de la sociedad y en la sociedad. Por eso afirma Marx que sólo en la sociedad la naturaleza es el vínculo del hombre con el hombre. Aquí reside la apertura del hombre a su progresión, propia de un ser apto para humanizarse.

El humanismo marxista se define, pues, por la ecuación dinámica *humanismo* = *naturalismo*. Pero esta igualdad es el resultado de todo un proceso cuyos eslabones fundamentales se concretan en la historicidad y sociabilidad como caracteres esenciales de su ser.

6. — HUMANISMO E IRRACIONALISMO

El irracionalismo en todas sus formas, ya en la antivoluntarista, como en Klages *(Von Kosmogonischen Eros, Der Geist als Widersacher der Seele)*, ya en la activista, como Spengler *(Der Untergang des Abendlandes, Der Mensch und die Technik)*, es en lo medular de su enfoque antihumanista. Las seudo oposiciones, en torno a las que él gira, de espíritu y alma, o de espíritu y vida, o de espíritu y naturaleza, o de lo inconsciente y lo consciente, tienen todas un común denominador antihumanista y reflejan la situación económica de sometimiento y opresión del hombre en un gran sector del mundo actual. La idea del hombre del irracionalismo tiende a anclar en un individualismo extremo, pero paradójicamente niega la libertad de la persona singular. Rechaza, pues, tanto la progresiva moralización del hombre, preconizada por el idealismo, como también la idea de progreso material entrañada en su aspecto positivo por el avance de la técnica. Traduce así el estado actual del capitalismo monopolista, el que tiende a frenar el des-

arrollo de las fuerzas productivas para dar paso a una estagnación de las mismas con el fin de mantener su hegemonía, evitando el ascenso al área histórica de los sectores del trabajo. Es un intento por mantener y consolidar, a contracorriente, y en forma omnímoda, el mundo de la mercancía a costa del hombre. A su vez, el mundo de las cosas, reflejado por una filosofía en crisis, se transforma en un mundo ideológico de conceptos fijos, estáticos, y ello en flagrante contraste con la inusitada aceleración que cobra el curso de la historia, orientado hacia la liberación integral del hombre y la extinción del colonialismo, es decir, la liberación de pueblos y núcleos étnicos, a los que se les ha negado su condición humana.

Es una visión falsa, por lo unilateral, atribuir un papel exclusivo y determinante tanto a lo irracional como al factor racional en el ser humano. El hombre es un todo unitario, integrado por el pensar, el sentir y el obrar. A esta unidad funcional, pensada con prescindencia de toda infundada ontologización, cuyo soporte es el hombre histórico, la designamos con el nombre de espíritu o con el más preciso de razón dialéctica. No hay cambio en la historia sin que intervenga en él, juntamente con la economía y los factores materiales técnicos, el espíritu. Este no es un reflejo muerto del proceso económico, carente de significación histórica. Sólo un pensamiento a-dialéctico o antidialéctico puede negar el influjo reactivo del

espíritu sobre el proceso económico-social. El espíritu y las ideas no son impotentes, como lo enuncia Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) y lo sostiene Spengler. Igualmente errónea es la concepción panvitalista de Klages, que reduce al hombre a un ser privado de voluntad y sumergido en un sopor instintivo, lo mismo que el animal. El irracionalismo y el emocionalismo contemporáneos han hecho del espíritu un elemento negativo e inerte, sin influjo alguno sobre la marcha de la historia. Este error ha sido el resultado de concebir *ser* y espíritu enteramente escindidos y en una oposición mecánica.

El hombre, y los sectores del trabajo implicados en el proceso industrial y económico no son espectadores pasivos del mismo, sino que inciden en él con su acción transformadora y orientadora. No se los puede pensar, con el irracionalismo, degradados a un factor inerte, en virtud de su situación de necesidad económica dentro del régimen social que la origina.

La situación de necesidad económica, al inhibir vitalmente al hombre, lo infrahumaniza. Certeramente, Rousseau ya enunció esta dolorosa verdad: "La miseria no consiste en la privación de las cosas, sino en la necesidad que por esta privación se hace sentir" (*Emile*, t. I, cap. I). La impotencia impuesta al hombre por el estado de necesidad económica es la fuente, el origen, de múltiple alienación humana; ella implica la violación del primero y fundamental de los derechos humanos: el derecho a la vida, que, desco-

nocido por la sociedad, desemboca o en una lenta agonía o en la rebelión victoriosa, vindicadora del hombre.

No se trata de desconocer el papel del instinto, de lo irracional y emocional en el hombre, sino que es necesario concebirlos integrados, juntamente con lo racional en la unidad funcional del espíritu. Marx, en su concepción dialéctico materialista del hombre, ha reconocido explícitamente el efectivo alcance del instinto en la vida humana; pero jamás ha aceptado la sumisión del hombre al factor instintivo, cuya hegemonía lo hace descender hasta el nivel de la animalidad. Ha señalado la existencia de la tensión dialéctica entre vida y espíritu, reconociendo que ello pertenece esencialmente al hombre, pero rechaza la interpretación vitalista o idealista de la misma. Ambos elementos de esta tensión dialéctica son considerados por el marxismo siempre susceptibles de una síntesis.

Por lo demás, la oposición de vida y espíritu se resuelve, en el fondo, en una oposición ideológica. Se trata del contraste entre espíritu, articulado en determinadas superestructuras conceptuales, y la vida material, representada por la economía y el maquinismo industrial. Y en lo que respecta al soporte humano de esta contradicción, ella se define por la oposición entre las ideas de las clases dominantes y las de la clase que representa a las fuerzas del trabajo y de la producción. Pero tal oposición está histórica y socialmen-

te condicionada desde que tan pronto la realidad de la cual ella es mero reflejo es modificada como resultado de un cambio de la estructura económica y social de las fuerzas productivas, aquélla se transforma y hasta puede desaparecer.

7. — EL TRABAJO Y EL HOMBRE "COSIFICADO"

En la época del alto capitalismo, el hombre implicado en las relaciones económicas deviene un factor cósico como resultado de la concurrencia y de la competencia. Surge así, como lo ha visto Marx, el "fetichismo de la mercancía". "La *depreciación* del mundo de los hombres —nos dice Marx— aumenta en razón directa de la *puesta en valor* del mundo de las cosas. El trabajo no produce más que mercancías; él se produce a sí mismo y produce al obrero en tanto que mercancía" *(Manuscrits* de 1844, p. 57, Editions Sociales, París, 1962). El trabajo muestra su lado negativo, que fue pasado por alto por Hegel, y da lugar al fenómeno de la alienación, que no es, como la consideró éste, sólo la idea de la alienación, es decir mera conciencia de ésta, sino la alienación del hombre concreto, de carne y hueso. Es lo que destaca Marx respecto a la tesis de Hegel: "Él ve solamente el lado positivo del trabajo y no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí* del *hombre* en el interior de la alienación o en tanto que hombre alienado" (Op. cit., p. 133).

La primacía del mundo de las cosas transcrito por conceptos fijos y congelados o diluídos en la irracionalidad, es el mayor obstáculo para superar la alienación. De ésta el hombre no podría rescatarse si como pretende Hegel y el neoidealismo hegeliano, ella es una alienación en la conciencia, en la idea o, como sostiene el irracionalismo, si ella consiste en un proceso anímico en el que se borra la conciencia y el hombre real queda inmerso en un sopor instintivo con escasos y negativos lampos de vigilia. La única posición desde la cual puede ser superada la alienación del hombre de la naturaleza y en el producto del trabajo —alienación en la cosa— es la del humanismo activista o dialéctico de la libertad, de raíz y proyección marxista.

El humanismo activista de la libertad hace un lugar destacado y efectivo al individuo como persona operante. No lo niega ni lo disuelve en un colectivismo de tipo místico o emocional, ni lo considera miembro pasivo de la Nación o mera expresión incomputable del "alma de una cultura". Pertenece, sin duda, el hombre, como persona, a una comunidad histórica concreta, pero no está determinado por ésta, mecánicamente y sin residuo en su pensar, obrar y sentir, como si él fuese un ser enteramente pasivo. Por el contrario, el hombre se integra activamente en la sociedad y en la clase a que pertenece, las que no tienen una existencia metafísica pre-existente al individuo.

Desde el seno de la clase de que forma parte, y en

la que está confinado social y económicamente, o lucha por frenar el proceso histórico o por abrirle cauce, y así superar la mutiladora particularización clasista de burgueses y proletarios, y la racista de blancos y negros o de blancos y amarillos. Va en el último término de tal alternativa hacia la integración en un mundo humano. También luchan los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas.

8. — SECTORES ÉTNICOS Y COMUNIDAD MUNDIAL

Los principios precedentemente formulados acerca de la necesidad de un humanismo activista de la libertad nos proporcionan la piedra de toque para una comprensión crítica y valorativa del mundo actual, perfilada a grandes rasgos.

La pugna entre dos mundos * en torno a la estructura básica que asumirá en un futuro no lejano la convivencia humana en una instancia universal lleva en su seno un valor positivo: la integración de Oriente y Occidente en una unidad, en un módulo de vida construido sobre la más rica diversidad. El saber tecnológico contribuirá ciertamente a tal unificación, pero él encontrará un límite en el genio nacional de las culturas y ámbitos étnicos, el que no deberá ser afec-

* Aquí no se trata de la pugna tecnológica bilateral de las potencias nucleares ni de las vaguedades acerca del "tercer mundo". El tercer mundo no es la anodina y equívoca *tercera posición*, sino el mundo colonizado y sojuzgado de parte de Asia, África y toda la América latina (con excepción de Cuba), que junto al mundo socialista, asentado doctrinariamente en el marxismo-leninismo, enfrenta antagónicamente a los imperialismos.

tado por la penetración de la técnica como factor llamado, sin duda, sólo a incrementar los valores materiales, permitiendo a todos los pueblos acceder a una vida digna, pacífica y exenta de miseria. Esto también supone la abolición de las clases y de las discriminaciones raciales.

Ya no podemos hacer consistir la diferencia entre la cultura occidental y la oriental, asignando activismo a la primera y una actitud contemplativa y mística a la segunda, que es el lugar común de los divagadores que se aferran módicamente a este tema requetemanido. Cada una de ellas encarna un diferente tipo de actividad, llamados a integrarse. Además, la barrera que levantó la Edad Media cristianooccidental entre ambas ha caído. La humanidad, superando particularizadoras diferencias raciales o de religión, se encamina hacia su unificación en la universalidad sobre la base de valores humanos sustantivos. La historia, en su proceso mundial, ya no es más, como lo creyeron firmemente pensadores occidentales, una historia signada y determinada por Europa.

No cabe hablar ya, con presunción de hegemonía, de la *Weltgeschichte Europas* (Freyer) ni del *abendländische Menschentum* (Husserl). Así, para Husserl, la humanidad europea representaría la idea modelo y absoluta de humanidad, la humanidad verdaderamente arquetípica, mientras que la humanidad oriental y extremo-occidental (la hindú, la china, la árabe, la armerindia) no exhibirían más que deficientes ras-

gos empíricos de una estructura antropológica básica y única, cuyo monopolio lo posee Occidente. Husserl nos dice: "...En la naturaleza humana griega irrumpe por primera vez lo que como entelequia está implícito esencialmente en la humanidad como tal *(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie,* Parág. 6, p. 13, Husserliana, 1954). Este fue el argumento esgrimido hasta el siglo XVIII y principios del XIX para justificar la conquista y depredación de América por España, y después el que se adujo por parte de las clases dirigentes europeas para penetrar, escudadas en el maquinismo industrial en expansión, a fuego y metralla en los ámbitos étnicos de Oriente. Cuando un discípulo de Jaspers escribe: "Europa es la unidad del ser del mundo y la esencia de su peculiaridad"; "el sentido mismo de Europa es aquel que en todas partes está operante" (M. Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit,* pp. 630, 631, 1950), no podemos menos de sorprendernos. En quienes así piensan parece no haber despuntado la sospecha de que la primacía exclusivista del molde de la cultura e historia europeas está quebrada. Oriente es también *Weltgeschichte y el morgenländische Menschentum* también es Humanidad. Asimismo Amerindia es copartícipe en el proceso universal y es Humanidad con todos los quilates de sus inmensas posibilidades y en el mensaje tácito y milenario de sus civilizaciones soterradas. No hay,

además, vasos incomunicantes en el mundo de nuestros días.

El advenimiento de los pueblos orientales y de Amerindia al área histórico-ecuménica es el más eficaz correctivo crítico con relación a los factores negativos, por unilaterales y excluyentes, de la cultura europea occidental. Ella, en tanto que superestructura articulada por el apogeo y declinación de un régimen social, ha alcanzado ya el tope de sus posibilidades históricas. Para superar este estadio y no caer en la disgregación no le queda otro camino que el que ya parece haber tomado, integrarse en la unidad universal y englobante en que han comenzado a ingresar, con su aporte peculiar, los demás ámbitos culturales, principalmente el asiático oriental, el árabe y el de Amerindia. La empresa colonizadora europea, aún en el dominio cultural, ha tocado a su fin.

Según la Unesco, de la relación entre las culturas ha de surgir una nueva comunidad mundial, la que "debe tomar la forma de un nuevo humanismo" *(La originalité des cultures,* p. 405, Unesco 1953). Se trata de alcanzar la universalidad mediante "el reconocimiento de los valores comunes bajo el signo de la diversidad de las culturas" (Op. cit., p. 405). En nuestro concepto, la tarea consiste en lo fundamental en lograr no solamente una relación o comunicación entre las culturas, sino también una convivencia integral entre los pueblos, que son en última instancia el soporte creador de los valores culturales.

Para alcanzar esta finalidad, a Amerindia le toca asumir un papel fundamental, reforzado aún por las circunstancias históricas. Amerindia es un crisol de razas y una encrucijada de civilizaciones. Su cultura, que ofrece rasgos autónomos bien acusados, está en la etapa fecunda de su apertura a los valores universales y a la experiencia social avanzada de otros pueblos, con cuya sustancia integrará su acervo, aportando la originalidad de una gran síntesis. Sobre el tronco de las culturas aborígenes, destruidas pero no extinguidas, vendrá a injertarse toda esta contribución múltiple, así como en el pasado lo hizo la cultura que vino con la Conquista, la que a pesar de su ímpetu hegemónico y destructor no consiguió arrasarlas del todo ni apagar su fuego, que aún mortecino nos hace llegar todavía su lumbre. Es que Amerindia, en pleno proceso de desarrollo y de autonómica diferenciación, abierta a otros ámbitos culturales, como el oriental asiático, el eslavo y el de las añejas esencias árabes, posee una cultura muy vieja, milenaria, y muy nueva, siempre en trance de enriquecerse con nuevos aportes, a los que impondrá su sello y el estilo que le es propio.

APÉNDICE

I

LA REDUCCIÓN DE LA JORNADA DE TRABAJO Y LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Marx afirma que "el reino de la libertad comienza de hecho... más allá de la esfera de la producción propiamente material" y que "la libertad en este dominio sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio con la naturaleza, la coloquen bajo un control comunitario, en lugar de ser dominado por él como por una potencia ciega". No pudo prever, sin duda, Marx, el acelerado desarrollo y perfeccionamiento que adquiriría la técnica industrial y, en general, el proceso tecnológico del trabajo. Pero las conquistas de la tecnología vienen a confirmar su concepción de la libertad del hombre, cuya condición sinecuanónica es la disminución de la jornada de trabajo. La *automatión* (automatización) suministra la base para la liberación humana, la que se erige sobre el reino de la necesidad en un proceso antropógeno identificado con la génesis y desarrollo de la libertad misma; pero ello sólo puede realizarse en una comunidad de productores asociados. Es decir, que el hombre capaz de libertad, en el mundo actual, es el hombre socializado.

Al trabajo hemos de entenderlo como el producto

de un proceso; como tal es lo elaborado o la materia prima ya trabajada. Como en todo acaecer dinámico y viviente, surge aquí la dualidad entre ser y devenir. El proceso que, en su aspecto esencial, es el trabajo, se ha racionalizado, y este hecho fundamental revela una línea de desarrollo que, a partir de las fuentes irracionales de la magia y la religión, nos lleva desde el dogma, y por sobre el *ethos*, a la técnica y los conjuntos tecnológicos operantes. El punto de partida dogmático ha sido superado y olvidado ya; pero lo técnico en que estriba el trabajo configura toda una situación histórica: la de nuestra época.

El trabajo no crea directamente valores, sino bienes y la producción singular de un bien es sólo un eslabón de una cadena siempre incompleta. En última instancia, la tarea, y también el sentido, de la técnica industrial y en particular del actual proceso de automación es llegar, sobre la base de los conocimientos científicos, a un dominio sistemático del objeto del trabajo (constituido por toda la materia prima transformable por elaboración). Es así cómo dicha tarea tiende a lograr la estructuración del objeto suministrado por la naturaleza, y también por la técnica, en un proceso objetivo, en el cual al trabajo humano se le asigna, cada vez más exclusivamente, la puesta en marcha y regulación de este proceso.

La automación encierra terribles consecuencias a corto plazo, en una sociedad como la capitalista, que no es una comunidad de productores asociados, y en

la que el Estado, por su carácter mismo, no puede dirigir la producción y distribución de los productos. El peligro que entraña la automación ha sido señalado en la "Memoria" del Director de la Conferencia Internacional del Trabajo, David A. Morse, en la cuadragésima reunión de la misma en Ginebra, en 1957. Aquí, al destacar ese peligro para una sociedad del tipo existente en el mundo occidental, se dice: "El hecho de que un técnico dotado de imaginación pueda, en principio, concebir mecanismos capaces de efectuar casi toda clase de trabajos es de importancia revolucionaria; por eso no es extraño que haya quien considere ese hecho como una amenaza para la sociedad *tal como actualmente la conocemos y la comprendemos*. El temor de que hayamos creado fuerzas incontrolables que ponen en peligro nuestra sociedad e incluso que corramos el riesgo de ser destruidos por las mismas fuerzas que hemos creado se basa en la idea de esa amenaza".[1]

En el tipo de sociedad a que se refiere la "Memoria", la libertad no es posible, pues el hombre tendría que adquirirla a costa de la desocupación y la miseria porque el incremento cada vez mayor de la automación crea fatalmente en todos los sectores de la sociedad capitalista el desempleo. Para hacer frente a

[1] *Memoria*, Parte 1: *La automación y otros progresos de la técnica — Sus repercusiones laborales y sociales*, págs. 7-8, Ginebra, 1957. El subrayado es nuestro. La afirmación se refiere al tipo de sociedad capitalista occidental. Es innegable que ya *conocemos* y *comprendemos* la existencia de otra clase de sociedad.

esta pavorosa amenaza se están creando, sobre todo, en el mundo anglosajón, comisiones, parlamentarias y extraparlamentarias, de asesoramiento. Pero ciertamente miles de obreros, arrojados a la desocupación como consecuencia del proceso tecnológico de la automación, no van a encontrar empleo con buenos y "humanitarios" consejos. En esta situación está el drama y la paradoja de la sociedad capitalista con sus vacuos alardes de libertad.

La base de necesidad sobre la cual se levanta el reino de la libertad es en esta clase de sociedad una potencia omnímoda y ciega que hace imposible la efectividad de la última. Esto nos dice que la libertad y la emancipación del hombre, aparte de ser resultado y remate de un proceso dialéctico, están históricamente condicionadas. El hombre no puede ser efectivamente libre en cualquier clase de sociedad. Como lo ha visto Marx, sólo en una comunidad de productores asociados, en un Estado socialista, como etapa hacia la sociedad comunista, el hombre puede conquistar su libertad mediante la reducción de la jornada de trabajo.

II

CONOCIMIENTO DE LA LIBERTAD Y REALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

Hegel ha llegado a fundamentar, desde el punto de vista del idealismo especulativo, el conocimiento de la libertad; pero la libertad de que nos habla es una libertad que sólo es tal en un plano meramente cognitivo. Para Marx, que parte del planteamiento hegeliano del problema, se trata, en cambio, de la realización de la libertad del hombre, de establecer las bases para la emancipación de todos los hombres. Éstos, para realizar históricamente su destino terreno, tienen que instaurar un orden social que debe considerarse, en principio y de hecho, como un orden social justo, y el cual ha de ser su propia obra. Por lo tanto, ellos no pueden reconocer como causa del mismo a ninguna potencia trascendente, ni a ninguna necesidad inexorable, llamada a incidir desde fuera sobre el destino humano y la organización de la sociedad de acuerdo a un orden justo. Marx ha excluido, incluso, la existencia de una férrea necesidad dialéctica que como un determinismo subrepticio planee por encima de la sociedad, de su desarrollo inmanente y peculiares tareas programáticas.

El problema que se presenta en esta instancia es saber cómo se ha de establecer tal orden social, que

garantice la efectiva libertad de los hombres. El agente de esta realización no es otro, para Marx, que la praxis revolucionaria, o dicho con expresión significativamente política, la revolución social. Pero aquí se yergue la cuestión que plantea la revolución misma, puesta en acción. A ésta, sobre la base de la adecuada preparación doctrinaria, logra darle plasmación un grupo de hombres, pero éstos la hacen con el respaldo de las masas, cuya fuerza y cuyos ideales se han encarnado en los dirigentes, que aparecen, así, como el elemento catalizador del movimiento histórico que ha dado vida e impreso su trayectoria a la revolución. Consolidado el hecho revolucionario, ¿quién se encarga de establecer el orden social justo, que haga posible la libertad de los hombres? Sin duda, un grupo de hombres, que da estructura al Estado revolucionario y establece la dictadura del proletariado, ejerciendo el gobierno en nombre de éste. Entonces surge la posibilidad de que un hombre o unos pocos hombres decidan en forma aparentemente ilimitada y discrecional sobre todos los hombres de una comunidad. Ante esta circunstancia, que se ha dado en la historia, algunos filósofos occidentales, aferrados a una afirmación de la libertad en abstracto y concibiéndola como si ella pudiese lograr concreción integral de una sola vez, sostienen que aquel camino hacia la realización de la libertad conduce a la negación de ésta. Ellos olvidan que la libertad es un constante proceso de génesis y que sus realizaciones son relativas a cada

etapa de la marcha dialéctica de la revolución, es decir, a los *desiderata* concretos de la acción encargada de hacerla efectiva en función de la negatividad de las resistencias, ya provengan éstas del factor humano o de las circunstancias históricas.

Es evidente que el ansia de poder, la falibilidad humana y la hipertrofia de los resortes administrativos y de conducción del Estado revolucionario constituyen, como resistencias a la libertad, factores ponderables en la historia de todo proceso social creador de un orden justo, pero los hombres tienen que afrontarlos si quieren encaminarse a la realización de su libertad. Por lo demás, la revolución social y el Estado que, como etapa de transición ella instaura, tienen su instrumentación, es decir, que su doctrina, como nos enseñan los antecedentes históricos, ha arbitrado los medios, sujetos a reajuste y revisión constantes, para sus concreciones programáticas, de las cuales la fundamental es la emancipación de los hombres. Desde la Comuna de París, de 1871, que erige un comité gubernativo cuyos miembros son elegidos por el pueblo y con mandato revocable, hasta los esfuerzos por implantar de modo efectivo la centralización democrática y la legalidad socialista en la U. R. S. S. y la República Popular China, la historia viene respondiendo al problema de la emancipación humana, de modo de superar el arbitrio meramente individual o sea el de los hombres encargados de realizar, a través de luchas y rectificaciones, la libertad de los hombres.

Entre este *desideratum* inabolible, que imanta el proceso revolucionario, y el empeño humano que *realmente* tiende hacia él, encuentran plasmación las realizaciones históricas de la libertad, siempre aproximativas con relación a esa meta lejana.

Por último, en lo que respecta al advenimiento de un régimen social justo, que asegure la libertad y el bienestar de los hombres, hay que tener en cuenta el posible —y ya manifiesto— proceso de estancamiento y estagnación, consecuencia de la *mitología política* a que ha conducido, en lo económico, el marxismo vulgar en ciertos países socialistas. Tal es el caso en la U.R.S.S. y en algunas democracias populares. En ellas, el marxismo institucional, en sus realizaciones concretas, dista bastante del marxismo doctrinario y su aplicación a la tarea política.

ÍNDICE ALFABÉTICO

B

Bottigelli (E.), 13
Bücher (K.), 48

C

Calvez (I.), 10, 69
Croce (B.), 29

D

Dilthey (G.), 26
Dühring (E.), 12

E

Engels (F.), 38, 61, 76, 107, 109

F

Feuerbach (L.), 9, 70, 87
Fichte (J. A.), 99, 100, 101, 102, 103, 104
Freyer (H.), 123
Fromm (E.), 10, 69

G

Gentile (G.), 28

H

Haering (T.), 27
Hartmann (N.), 24
Hegel (J. G. F.), 9, 10 11, 12, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 37, 38, 39, 45, 50, 51, 53, 54 55, 60, 61, 62, 71, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 100, 103, 104, 105, 106, 109, 119, 120, 137
Heidegger (M.), 40, 97
Heráclito, 38
Herder (J. G.), 100
Hippolite (J.), 9, 69, 88, 93
Hook (S.), 10, 11
Husserl (E.), 123, 124

J

Jaspers (K.), 124

K

Kant (E.), 60, 61, 99, 100, 104
Klages (L.), 97, 114, 116
Kugelman, 12

L

Kukács (G.), 26, 27

M

Marx (C.), 9, 10, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 107, 109, 110, 111, 113, 117, 119, 131, 134, 137, 138
Morse (D.), 135

R

Rousseau (J. J.), 99, 103, 116
Royce (J.), 34, 35
Ruge (A.), 70

S

Sartre (J. P.), 40
Scheler (M.), 97, 116
Schiller (F.), 104
Schurtz (H.), 47
Spengler (O.), 97, 114, 116
Spinoza (B.), 60, 61

T

Thiel (M.), 124

V

Voltaire, 99

W

Weil (E.), 10
Whal (J.), 34
Wolff (C.), 60

ÍNDICE

Pág.

INTRODUCCIÓN .. 7

PROLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN .. 9

I. LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* .. 23

II. La CONCEPCION HEGELIANA DEL TRABAJO Y LA CRÍTICA DE MARX .. 45

III. LA ALIENACIÓN SEGÚN MARX .. 69

IV. LA HISTORIA COMO PROCESO DE RESCATE DE LA ALIENACIÓN .. 81

POSTFACIO: HUMANISMO Y ALIENACIÓN .. 97

1. El hombre histórico y las antropologías filosóficas .. 97
2. Humanismo Iluminista: Kant y Fichte .. 99
3. Humanismo Dialéctico-Idealista: Hegel .. 105
4. Homanismo Dialéctico-Materialista: Marx y Engels .. 107
5. Humanismo = Naturalismo .. 111
6. Humanismo e Irracionalismo .. 114
7. El trabajo y el hombre "cosificado" .. 119
8. Sectores étnicos y comunidad mundial .. 122

Apéndice .. 127

I. La reducción de la jornada de trabajo y la libertad del hombre .. 131

II. Conocimiento de la libertad y realización de la libertad .. 137

ÍNDICE DE NOMBRES ..

B 2929 .A8 1965
Astrada, Carlos, 1894-
Trabajo y alienacion en la Fe
010101 000
0 1163 0144637 7
TRENT UNIVERSITY

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

B2929 .A8 1965

Astrada, Carlos
Trabajo y alienacion en la "Fenomenologia" y en los manuscritos."

DATE ISSUED TO 112449

112449

DE NUESTRO CATÁLOGO

Simone de Beauvoir
J. P. SARTRE VERSUS MERLEAU-PONTY
EL SEGUNDO SEXO
NORTEAMÉRICA AL DESNUDO
EL MARQUÉS DE SADE
EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE LA DERECHA

Mario Bunge
LA CIENCIA. SU MÉTODO Y SU FILOSOFÍA

Raymond Cartier
HITLER Y SUS GENERALES
Secretos de la Segunda Guerra Mundial

Howard Fast
HISTORIA DEL PUEBLO JUDÍO

Edward Glover
PSICOLOGÍA DEL MIEDO Y DEL CORAJE

Hans Hellmut Kirst
'fA DEL SIGLO

Mikes
¿SON JUDÍOS?
E LATINOAMÉRICA!

Miller
.E ACONDICIONADO
EN MI VIDA

i Nice
:ONDUCTA ANORMAL

aría Rilke
JOVEN POETA

Rolland
)HI

illot
INFLACIÓN

chástegui
LAFOND"
TORIOGRÁFICA

ad
EN PINTOR

brell
A COTIDIANA
TÓN

ri
PIDEZ HUMANA

or
IALÉCTICA

eo
RICA LATINA

pinión Pública
EL AMOR

s
ORTEAMERICANA

u
E MODERNO

se
VIVIR

wald
LANDESTINA
RICA
Social

tzer
Y LAS
IDIALES